A SOURCE BOOK OF ŚANKARA

(शाङ्कर-सिद्धान्त-संग्रहः)

N. K. DEVARAJA

N. K. HIREMATHA

A SOURCE BOOK OF ŚAṄKARA

(शङ्कर-सिद्धान्त-संग्रहः)

Dr. N. K. DEVARAJA
M.A., D.Phil, D.Litt.

Dr. N. S. HIREMATHA
M.A., Ph.D.

Centre of Advanced Study in Philosophy
BANARAS HINDU UNIVERSITY
1971

Price—Rupees Ten Only

Printed by
R. K. BERRY
at the
Banaras Hindu University Press,
VARANASI—5.

FOREWORD

While the general aim of the Centre of Advanced Study in Philosophy, Banaras Hindu University, as that of the other similar Centres, all functioning on an all India basis, is the pursuit and promotion of excellence in philosophical thought, one of the objectives set before it by this Centre is the preparation of Source Books or Books of Readings relating to important Indian philosophers and philosophical systems. The Centre has already published Readings from Yogācāra Buddhism prepared by Dr. A. K. Chatterjee. This Source Book is our second venture in the same direction. The selections from Śaṅkara's various commentaries included here have been made under my direction. The translations have been done by Dr. N. S. Hirematha, Senior Research Fellow, at the Centre. It is hoped that this Source Book will be found useful by scholars and students interested in obtaining authoritative understanding of Śaṅkara's views.

Attempt has been made to make these selections comprehensive in scope. Passages have been drawn from all the important commentaries of Śaṅkara comprising those on the Upaniṣads, the *Bhagavadgītā* and the *Brahmasūtras*. Care has been taken to include passages relating to important metaphysical, epistemological and ethico-religious issues. The passages have been so arranged as to impart progressive understanding of the subtleties of the concepts and problems under discussion.

I take this opportunity to express my indebtedness to Dr. N. S. Hirematha who, apart from making the translations, looked after the printing of the book. Sri A. P. Mishra, Junior Research Fellow at the Centre, was also associated with the preparation of the text in early stages; he also rendered active assistance in the preparation of the index. I thank him for this on behalf of the Centre and myself. My thanks are also due to Shri R. K. Berry, Manager, B.H.U. Press, and his staff who have been responsible for neat and speedy printing of this Source Bock.

CENTRE OF ADVANCED STUDY IN PHILOSOPHY
Banaras Hindu University
April 26, 1971.

N. K. DEVARAJA
General Editor

CONTENTS

INTRODUCTION

Śaṅkarācārya, the founder or systematiser of Advaita Vedānta, is among the greatest philosophers of India. However, the philosophers of this land did not like to call, or to look upon, themselves as original thinkers. Śaṅkara has commented on several Upaniṣads, the *Bhagavadgītā* and the *Brahmasūtras*, and in his own view he is no more than a commentator, or the expositor of the aforesaid texts (called *Prasthānatraya*). As the Hindus look upon the Upaniṣads (as also the Bhagavadgītā) as sacred religious scriptures, Śaṅkara's *Advaita* has been accepted and admired both as a philosophy and as a religion. One reason why the philosophies in India were accorded religious recognition was that these philosophies were at the same time doctrines of Salvation. At quite an early date, during the time of the earliest Upaniṣads, the notion became current here that the highest goal of life, i.e. salvation, could be obtained only through knowledge. Since the attainment of the knowledge of reality was a task assigned to philosophy, philosophy here came to have a special status. As a consequence of this not only did philosophy come to be associated with religion, it gradually came to dominate the latter. Thus the question, 'What is salvation and how can it be achieved?' began to be tackled mainly by philosophical systems. While the orthodox thinkers, who accepted the authority of the Vedas, put forth the claim that their

views conformed to the Vedas, the so called heterodox thinkers, who discarded or opposed that authority, sought to offer philosophical justification of the teachings of their religious prophets. A yet another circumstance emerged; different interpreters of the Vedas began to advance divergent views regarding the nature of reality, salvation, etc. As a consequence not only the Jainas and the Buddhists, but also the different Schools of Hindu philosophy, came to formulate different standpoints in metaphysics and theory of salvation. Thus, for instance, the views of the Nyāya-Vaiśeṣika and the Sāṅkhya-Yoga regarding salvation, as also their views about reality, are quite different from those accepted by the several Vedāntic systems. The so-called Vedānta—i.e. the doctrine that claims to derive from the *Prasthānatrayī*—itself assumes diverse forms, e.g. the Advaita-Vedānta of Śaṅkara, the Viśiṣṭādvaita of Rāmānuja, the Śuddhādvaita of Vallabha, the Dvaita or Dualistic Vedānta of Madhva, etc.

Among the Vedāntic schools Śaṅkara's Advaita is generally considered to be the most important; next to it, Rāmānuja's philosophy of Viśiṣṭādvaita occupies a pre-eminent position. These Vedāntas owe their importance to the philosophical schemes elaborated respectively by Śaṅkara and Rāmānuja. that came to be attached to them. Both these claim to derive from the Śrutis or Scriptures. Modern scholars, however, are of opinion that, while Śaṅkara's system is nearer to the Upaniṣads, that of Rāmānuja seems to conform better to the teachings of

the *Bhagavadgītā* and the *Brahmasūtras*. But, inasmuch as the *Brahmasūtras* of Bādarāyaṇa claim to systematize the teachings of the Upaniṣads, their greater affinity with Rāmānuja's system may imply that Śaṅkara has succeeded better in interpreting the Upaniṣads than Bādarāyaṇa himself.

As a matter of fact, the Upaniṣads, particularly the oldest among them, viz. the *Bṛihadāraṇyaka* and the *Chāndogya*, seem to lean heavily towards the Advaita. The statements termed the Mahāvākyas by the Advaitins (viz. 'That thou art'; 'I am Brahman'; 'All this is *Brahman* and there is no plurality here'; 'This *Ātman* is *Brahman*') explicitly support the doctrine of the identity of *Ātman* and *Brahman*; they also clearly disavow plurality. Similarly, the famous statement in the Chāndogya that the effect is non-different from the cause and that the former differs from the latter in name and form only (*Vācārambhaṇam Vikāro nāmadheyam mrittiketyeva satyam*) lends powerful support to the Māyāvāda of Śaṅkara. Apart from this, the *Brahman* has been described both as cosmic and as acosmic in the Upaniṣads.

Philosophically, the special importance of of Śaṅkara's Vedānta lies in the fact that that system constitutes itself in a well-knit, consistent doctrine on the basis of few fundamental concepts only. The Nyāya-Vaiśeṣika recognize a plurality of real entities; the inter-relations of these pose philosophical problems. The Sāṅkhya-Yoga postulate a plurality of Puruṣas along with Prakṛiti as ultimate realities. The dualism of these leads to philosophical difficulties. Judged

by the principle of parsimony, the Advaita-Vedānta claims a high place as a philosophical system. In this connection another important factor deserves our notice: the different concepts of the Advaitic system, being mutually well-connected, lend support to one another. Thus the Advaita of Śaṅkara is a thoroughly consistent and a well-organized system. These points call for some clarification.

The Upaniṣads contain the conceptions of the unity of *Ātman* and *Brahman*, the negation of plurality and the imperishable character of *Mokṣa* or liberation. It is also stated there that by knowing the *Ātman* everything else is known, and that *Mokṣa* is brought about by knowledge. The Advaita of Śaṅkara offers a consistent explanation of these notions. Since the function of knowledge is to reveal the nature of the object known, knowledge cannot either destroy or create an object. Knowledge can destroy bondage only if the latter is an appearance; if bondage be real, then it cannot be removed by knowledge. For this reason the Advaita Vedānta considers bondage to be phenomenal, i.e. an effect of nescience. It is on account of nescience (*Avidyā*), or superimposition (*Adhyāsa*) due to nescience, that the eternal, ageless and blissful *Ātman* appears to be perishable and subject to pain. The distinctions among different embodied souls are also due to nescience. Thus the principle of *Avidyā* or *Māyā*, accepted by the Advaita Vedānta, enables it to reject both the plurality of the *Jīvas* or souls and the reality of the world. *Mokṣa* is nothing but the self's own essential nature; the realization or attainment

of this nature is called *Mokṣa* or libearation. This *Mokṣa* automatically follows upon the destruction of *Avidyā* *Mokṣa* is not something that comes to the self or *Ātman* from outside. Since the state of *Mokṣa* is imperishable or eternal, it cannot be an effect of actions ; for all effects of actions are perishable. For this reason Śaṅkara is firmly of opinion that the direct means for the realization of *Mokṣa* is knowlecge, not action.

Śaṅkara also accepts the possiblility of *Jīvanmukti*, i.e. liberation in the course of actual life. Real knowledge is the knowledge of the identity of *Ātman* and *Brahman*. The emergence of this knowledge results in the destruction of the mutual super-imposition (*Adhyāsa*) of the *Ātman* and *anātman* one on the other. As a consequence the *Ātman* realizes its difference from the body, the *manas* or mind, the senses etc. ; it gets rid of the notions of being an actor and an enjoyer. This condition of freedom from the notion of I-ness is *Moksa.* Such *Mokṣa* is possible even when one is still alive.

While the Upaniṣads make a clear mention of several tenets of the Advaita Vedānta, they do not explicitly propound the doctrine of *Māyā*, As a matter of fact the Upaniṣads declare the world to be an effect, and, occasionally, a modification of *Brahman;* they do not seem to suggest the theory of *Vivarta* or phenomenal development. Both the *Bṛihadāraṇyaka* and the *Chāndogya* Upaniṣads affirm the doctrine of *Sātkāryavāda ;* the distinction between *Satkāryavāda* and *Vivarttavāda* was a later development.

The Vedānta recognizes three levels of existence or reality : *Brahman*, which alone has ultimate reality ; the visible world, which has only phenomenal reality ; and the objects of dream and illusory experience, that have only apparent or illusory reality. By the modification of a thing is meant its actual *pariṇāma* or transformation into a reality or existence belonging to its own level ; *Vivartta* implies apparent transformation of a thing into an object belonging to a different (lower) level. Milk and curd both belong to the phenomenal level ; therefore, the transformation of milk into curd is *pariṇāma* or real modification. But the rope's appearing as snake is an example of *Vivartta* or apparent modification. The appearance of the world in *Brahman* is an example of *Vivartta*.

Śaṅkara's main contribution as a philosopher lies in the field of metaphysics or ontology. From this viewpoint, the conception of *Ātman* has a special significance in his system. Another important conception is that of *Mokṣa* which is identified with the real nature of the self. The majority of philosophers in the world seek to prove the existence of the ultimate reality by inference or reasoning. Both Śaṅkara and Rāmānuja, however, hold the view that the existence of *Brahman* or God cannot be proved through inference or reasoning. According to Rāmānuja God can be known only from Śruti or Scripture. Śaṅkara states that the *Ātman* can be known not only from the Scripture but also by *Anubhava* (experience or intuition), and also, to some extent, by reasoning. He particularly emphasizes the fact that the *Ātman*

is not dependent on the *Pramāṇas* for being known or revealed, and that it is known through experience and is self-proved. All kinds of experience reveal or prove the existence of *Ātman*, for no object can be revealed without the light of the *Ātman*. *Ātman* is of the nature of "constant presence", its absence can never be experienced at all. Even during deep sleep, the consciousness or light called *Ātman* is ever present; if its presence is not felt the reason is the absence of an object. Just as light becomes visible only against the background of an object, similarly the presence of the *Ātman* is felt only during the course of expreience of objects. The *Ātman* is proved even before the operation of the *pramāṇas*; *pramāṇas* are employed to prove the existence of objects other than the self, and not the existence of the self. Since the Advaita Vedānta identifies the *Brahman* with *Ātman*, the question of proving the existence of the former apart from the latter does not arise at all. However, the fact that *Brahman* is the cause of the world can be known only from the Scripture. In order to defend these tenets, Śaṅkara seeks to demolish the views held by rival systems.

Here we may note some features of Śaṅkara's theory of knowledge. In an important sense knowledge constitutes the very nature of the self; this knowledge is partless, homogeneous, and unchanging. As such it is the light (i.e., the principle of illumination) that reveals the world. In a secondary sense knowledge or cognition is a modification of the internal organ. In this sense (i.e., considered as consisting

of ideas or intellection) cognition is something that is produced and may be forgotten. Memory, volition, etc., are modifications of the internal organ.

Criticism of Rival Schools

Śaṅkara has successfully refuted the dualism of Sāṅkhya and the pluralism of Nyāya-Vaiśeṣika; he has also criticised the Buddhist and Jaina Schools. He has urged two important objections against the Sāṅkhya. The first objection is that the *Prakṛiti* of the Sāṅkhya, being material and unconscious, cannot be the cause of the world, which exhibits varied design; *Brahaman* alone is the cause of the world Secondly, as the Sāṅkhya holds, if the cause of *Puruṣa's* bondage is his involvement in *Prakṛiti*—i.e. his lack of discrimination between himself and *prakṛiti*—then, in case *Prakṛiti* is considered eternal, the possibility of non-discrimination will also be eternal; this will endanger the possibility of everlasting *Mukti* or liberation.

Criticizing the Nyāya-Vaiśeṣika metaphysics Śaṅkara declares that the division of entities into substance, quality, etc. is unreasonable. A substance and a quality do not appear to be different like horse and bufallo; how, then, can they be taken to be distinct? The followers of Nyāya-Vaiśeṣika postulate a third entity, *Samavāya*, to connect substance and quality, which is indefensible. If *Samavāya* is needed to connect substance and quality (also actor and activity, universal and particular), then a yet another entity would be needed to connect *Samavāya* with substance on the one

hand and with quality on the other; and so on. This would involve infinite regress. Therefore, Śaṅkara suggests that quality, action, generality and particularity should be taken to be identical with substance.

Śaṅkara has also criticized the three Schools of Buddhism. According to the Hīnayāna systems (the Vaibhāṣikas and the Sautrāntikas) the world of objects is a mere collection of momentary particulars (*svalakṣṇas*) ; there is no abiding substance apart from these particulars. These philosophers accept neither abiding external objects, nor the eternal *Ātman*. The so called *Ātman* of the Hindu systems is but an aggregate of the five *skandhas*, called *rūpa*, *Vedanā*, *Sañjñā*, *Saṁsakāra* and *Vijñāna*. Criticizing this view Śaṅkara points out that the system fails to provide for a continuing entity that could enjoy the state of *Moksa* or *Nirvāṇa ;* that term can hardly have any meaning for the momentary *Skandhas*. Apart from this, in the absence of an abiding self, it is not possible to account for memory, recognition, etc.

The subjective idealist (Vijñānavādin) declares the world to be unreal like a dream. Just as non-existent objects are perceived in deream, so are they apprehended during the so-called waking state. Furthermore, since 'blue' and 'cognition of blue' occur simultaneously, they should not be taken to be distinct. Only when two things are presented separately can their distinction be experienced. This argument from simultaneous apprehension of the object and its cognition (*Sahopalambha*) is used by the mentalists to prove the identity of the two. Hence it is

concluded that there exist no objects apart from their ideas or cognitions. The celebrated Scottish philosopher Berkeley held a similar view.

Saṅkara attempts to refute of this doctrine. Since the external world is known through perception and other *pramāṇas*, the existence of external objects should be accepted. There could be no illusion of externality unless externality were actually apprehended; the illusion of externality proves the reality of the experience of the external. Nobody can have the illusion of something never experienced; nobody ever has the illusion that Viṣṇumitra appears to be the son of a barren woman. The prevalence or existence of debate and the debaters also goes to show that external objects, distinct from the ideas, exist. For, otherwise, whom it is that we seek to refute? Surely, nobody seeks to refute one's own ideas. Saṅkara's own view of the matter is that the entire phenomenal world continues to be real for us until the realization of self or *Brahman*. It is only after that realization that the world ceases to be real to us.

The direct means for the realization of *Moksa* is knowledge; however, our worldly actions, individual and social, are not without significance. The performance of actions enjoined on us leads to the purification of our mind and understanding; such understanding alone is fit to receive the saving knowledge. Thus the performance of duty is indirectly instrumental in bringing about ultimate release.

Saṅkara has remarked at one place that all the *pramāṇas*, including perception etc., as also the Scrip-

ture, rest in the *jīva* who is subject to nescience. This means that the *pramāṇas* operate only in the phenomenal world constituted or created by *avidyā*. Here a question arises : how, then, can these *pramāṇas* produce the knowledge of reality ? In reply Śaṅkara points out that the *pramāṇas* do succeed in producing right knowledge, even as lines, straight and crooked, and letters such as *a*, *i* become instrumental in the production of the cognition of real sounds for letters. Now the cognition that finally removes ignorance or *avidyā* is a modification of the internal organ. This modification, the final *vritti* of the internal organ, which brings about the apprehension of non-difference between *Ātman* and *Brahman*, while destroying ignorance, gets destroyed itself—even as a burning match-stick, while destroying a heap of dried up grass, gets burnt up itself.

As we observed earlier the *Advaita* admits the possibility of liberation in actual life. The man of stable mind (*Sthitaprajña*), as described in the *Bhagavadgītā*, is also the *jīvan-mukta* and saint as conceived by the *Advaita*. Such a saint is free from egotism and pride and stays unaffected by the pairs of opposites, praise and blame, pleasure and pain, etc. Nothing in the world is worth desiring for such a man, he does not find anything in the world for which to struggle and fight. Real bondage consists in attachment to things, wealth and power, status and fame ; the desire for these alone produces unrest. The jīvan-mukta, the realized soul of Advaita Vedānta, being free from the shackles of aforesaid desires, is ever at peace, ever at ease.

Such a saintly jīvan-mukta by his balanced state of mind proves, so to say, the reality of the ultimate ideal envisaged by the Vedānta. Viewed in this light, the ideal of life accepted by the Vedānta ceases to be a matter merely of belief or argument ; it acquires, on the contrary, the status of a value sanctioned and proved by actual, lived experience.

N. K. DEVARAJA

अध्याय १

आत्मा और ब्रह्म

तत्त्व विचार

शंकर का दर्शन अद्वैतवाद कहलाता है, इसलिए कि इस दर्शन में तत्त्व पदार्थ एक ही माना गया है, अर्थात् ब्रह्म। यह ब्रह्म कूटस्थ नित्य, अपरिणामी, चैतन्यस्वरूप है। चैतन्य ब्रह्म का गुण नहीं है, उसका स्वरूप ही है। ब्रह्म को सत्, चित् एवं आनन्दरूप भी कहा जाता है। इससे यह नहीं समझना चाहिए कि ब्रह्म के भीतर किसी प्रकार का विभाग या भेद है। वास्तव में ब्रह्म निर्गुण है; उसे सत्, चित् और आनन्द कहने का तात्पर्य यह है कि वह असत्, जड़ और दुःखरूप अविद्यात्मक वस्तुओं से भिन्न है। अद्वैत वेदान्त की अविद्या (अज्ञान, माया) ब्रह्म में ही आश्रित है, उसका वि य भी ब्रह्म ही है। अविद्या या माया नित्य और चेतन नहीं है, वह दूसरा तत्त्व नहीं है। तत्त्व एक ही है, अर्थात् ब्रह्म; आत्मा का निजी रूप भी ब्रह्म ही है। ब्रह्म में सजातीय, विजातीय अथवा स्वगत भेद नहीं है; अतः ब्रह्मतत्त्व एक है। ब्रह्म अपरिच्छिन्न अथवा अनन्त है। ब्रह्म में अनेकात्मक विश्व की प्रतीति अविद्या के कारण होती है: सत्, चित्, आनन्द ब्रह्म का स्वरूप लक्षण है; ब्रह्म जगत का कारण है, यह उसका तटस्थ (सम्बन्ध-मूलक) लक्षण है।

शंकर आत्मा को स्वयंसिद्ध मानते हैं। चूँकि आत्मा ही ब्रह्म है, इसलिए ब्रह्म का अस्तित्व प्रमाणापेक्षी नहीं है। आत्मा सुखरूप है, क्योंकि वह परम प्रेम का विषय है—या इसलिए कि वह परार्थता से मुक्त है, परार्थ नहीं है। आत्मा को दुःखी नहीं माना जा सकता, क्योंकि उस दशा में दुःख का साक्षी कौन होगा? शंकर एक अन्य युक्ति भी देते हैं। दुःख प्रत्यक्ष का विषय है, आत्मा अप्रत्यक्ष है—प्रत्यक्ष का विषय नहीं है—इसलिए दुःख आत्मा से भिन्न है।

आत्मनिरूपण

स यथोक्त आत्मा पर्यगात्परि समन्तादगाद्गतवान्आकाशवद्व्यापी इत्यर्थः। शुक्रं शुद्धं ज्योतिष्मद् दीप्तिमानित्यर्थः। अकायमशरीरो

लिङ्गशरीरवर्जित इत्यर्थः। अव्रणम् अक्षतम्। अस्नाविरं स्नावाः शिरा यस्मिन्न विद्यन्त इत्यस्नाविरम्। अव्रणमस्नाविरमित्याभ्यां स्थूलशरीर-प्रतिषेधः। शुद्धं निर्मलमविद्यारहितमिति कारणशरीरप्रतिषेधः। अपाप-विद्धं धर्माधर्मादिपापवर्जितम्॥

शुक्रमित्यादीनि वचांसि पुल्लिङ्गत्वेन परिणेयानि। स पर्यगादित्युप-क्रम्य कविर्मनीषीत्यादिना पुल्लिङ्गत्वेनोपसंहारात्।

कविः क्रान्तदर्शी सर्वदृक्। 'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा' (बृ० उ० ३।८।११) इत्यादि श्रुतेः मनीषी मनस ईषिता सर्वज्ञ ईश्वर इत्यर्थः। परिभूः सर्वेषां पर्युपरि भवतीति परिभूः। स्वयम्भूः स्वयमेव भवतीति येषामुपरि भवति यश्चोपरि भवति स सर्वः स्वयमेव भवतीति स्वयम्भूः।

(ईशावा० उ० भा०, मन्त्र ८)

यह पूर्वोक्त आत्मा पर्यगात् परि-सब ओर अगात्-गया हुआ है अर्थात् आकाश के समान सर्वव्यापक है, शुक्र-शुद्ध-ज्योतिष्मान् यानी दीप्तिवाला है; अकाय अशरीरी अर्थात् लिङ्ग-शरीर से रहित है; अव्रण यानी अक्षत है, अस्नाविर है; (जिसमें स्नायु अर्थात् शिराएं न हों उसे अस्नाविर कहते हैं)। अव्रण और अस्नाविर इन दो विशेषणों से स्थूल शरीर का प्रतिषेध किया गया है। तथा वह शुद्ध निर्मल यानी अविद्यारूप मल से रहित है। (इससे कारणशरीर का प्रतिषेध किया गया है।) वह अपापविद्ध धर्म-अधर्म रूप पाप से रहित है।

'शुक्रम्' इत्यादि (नपुंसक लिंग) वचनों को पुल्लिंग में परिणत कर लेना चाहिये, क्योंकि 'स पर्यगात्' इस पद से आरम्भ करके 'कविः मनीषी' आदि शब्दों द्वारा पुल्लिंग रूप से ही उपसंहार किया है।

(वह आत्मा) कवि-क्रान्तदर्शी यानी सर्वदृक् है। जैसा कि श्रुति कहती है—"इससे अन्य कोई और द्रष्टा नहीं है।" मनीषी-मन का ईशन करने वाला अर्थात् सर्वज्ञ ईश्वर। परिभू-सबके परि अर्थात् ऊपर है इसलिये परिभू है। स्वयम्भू स्वयं ही होता है (इसलिए स्वयम्भू है)। अथवा जिनके ऊपर है और जो ऊपर है वह सब स्वयं ही है, इसलिए स्वयम्भू है।

आत्मा की अमरता

स होवाच 'नाहं मोहं ब्रवीम्यविनाशी वा अरेऽयमात्मा' यतः। विनष्टुं शीलमस्येति विनाशी न विनाश्यविनाशी, विनाशशब्देन

विक्रियाऽविनाशीत्यविक्रिय आत्मेत्यर्थः। अरे मैत्रेयि, अयमात्मा प्रकृतोऽनुच्छित्तिधर्मा। उच्छित्तिरुच्छेदः, उच्छेदोऽन्तो विनाशः, उच्छित्तिर्धर्मोऽस्येत्युच्छित्तिधर्मा, नोच्छित्तिधर्मोऽनुच्छित्तिधर्मा। नापि विक्रियालक्षणो नाप्युच्छेदलक्षणो विनाशोऽस्य विद्यते इत्यर्थः।

(बृ० उ० भा०, ४.५.१४)

उन्होंने कहा : मैं मोह की बात नहीं करता, क्योंकि हे मैत्रेयि ! यह आत्मा अविनाशी है। जिसका विनष्ट होने का स्वभाव हो उसे विनाशी कहते है, जो विनाशी न हो वह अविनाशी कहलाता है। विनाशी शब्द से विकार सूचित होता है, अतः आत्मा अविनाशी अर्थात् अविकारी है। अयि मैत्रेयि ! यह आत्मा, जिसका प्रकरण है, अनुच्छित्तिधर्मा है। उच्छित्ति उच्छेद को कहते हैं, उच्छेद-अन्त अर्थात् विनाश, उच्छित्ति जिसका धर्म हो उसे उच्छित्तिधर्मा कहते हैं, जो उच्छित्तिधर्मा नहीं है वही अनुच्छित्तिधर्मा कहा गया है। तात्पर्य यह है कि इसका न तो विकाररूप विनाश होता है और न उच्छेदरूप ही।

यथास्मिन्वृक्षदृष्टान्ते दर्शितं, जीवेन युक्तो वृक्षो शुष्को रसापानादियुक्तो जीवतीत्युच्यते तदपेतश्च म्रियत इत्युच्यते, एवमेव खलु सोम्य विद्धीति होवाच-जीवापेतं जीववियुक्तं वाव किलेदं शरीरं म्रियते न जीवो म्रियत इति। कार्यशेषे च सुप्तोत्थितस्य ममेदं कार्यशेषमपरिसमाप्तमिति स्मृत्वा समापनदर्शनात्। जातमात्राणां च न जन्तूनां स्तन्याभिलाषभयादिदर्शनाच्च अतीतजन्मान्तरानुभूतस्तन्यपानदुःखानुभवस्मृतिर्गम्यते।

(छा० उ० भा०, ६।११।२)

जिस प्रकार कि इस वृक्ष के दृष्टान्त में यह दिखलाया गया है कि जीव से युक्त वृक्ष अशुष्क और रसपानादि से युक्त रहता है, इसलिए 'वह जीवित है' ऐसा कहा जाता है तथा उस (जीव) से रहित हो जाने पर 'मरजाता है' ऐसा कहाजाता है – हे सोम्य ! ठीक इसी प्रकार तू जान कि जीव से वियुक्त हुआ यह शरीर ही मरता है जीव नहीं मरता, ऐसा (आरुणि) ने कहा, क्योंकि कार्य शेष रहने पर ही सोकर उठे हुए पुरुष को 'मेरा यह काम शेष रह गया था' ऐसा स्मरण करके उसे समाप्त करते देखा जाता है। तथा तत्काल उत्पन्न हुए जीवों को की अभिलाषा और भय आदि होते देख जान

से पूर्व जन्मों में अनुभव किये हुए स्तनपान तथा दुःखानुभव की स्मृति का ज्ञान होता है।

अतोऽयमात्माऽजो नित्यः शाश्वतो अपक्षयविवर्जितः। यो ह्यशाश्वतः सोऽपक्षीयते अयं तु शाश्वतोऽत एव पुराणः पुरापि नव एवेति। योह्यवयवोपचयद्वारेणाभिनिर्वर्त्यते स इदानीं नवो यथा अंकुरादिस्तद्विपरीतस्त्वात्मा पुराणो वृद्धिविवर्जित इत्यर्थः। यत एवमतो न हन्यते न हिंस्यते हन्यमाने शस्त्रादिभिः शरीरे। तत्स्थोऽप्याकाशवदेव।

(क० उ० भा०, २।१८)

इसलिये यह आत्मा अजन्मा, नित्य और शाश्वत यानी क्षयरहित है, क्योंकि जो अशाश्वत होता है वही क्षीण हुआ करता है। यह शाश्वत है इसलिये पुराण भी है यानी प्राचीन होकर भी नवीन ही है। क्योंकि जो पदार्थ अवयवों के उपचय (वृद्धि) से निष्पन्न किया जाता है वही "इस समय क्या है" ऐसा कहा जाता है, जैसे घड़ा आदि। किन्तु आत्मा उससे विपरीत स्वभाव वाला है, अर्थात् वह पुराण यानी वृद्धि रहित है। क्योंकि ऐसा है, इसलिये शस्त्रादि द्वारा शरीर के मारे जाने पर भी वह नहीं मरता—उसकी हिंसा नहीं होती। अर्थात् शरीर में रह कर भी वह आकाश के समान निर्लिप्त ही है।

आत्मा में गुण नहीं है

मनः संयोगजत्वेऽप्यात्मनि दुःखस्य सावयवत्वविक्रियावत्वानित्यत्वप्रसङ्गात्। न ह्यविकृत्य संयोगिद्रव्यं गुणः कश्चिदुपयन्नपयन्वा दृष्टः क्वचित्। न च निरवयवं विक्रियमाणं दृष्टं क्वचिदनित्यगुणाश्रयं वा नित्यम्। न चाकाश आगमवादिभिर्नित्यतयाभ्युपगम्यते। न चान्यो दृष्टान्तोऽस्ति। विक्रियमाणमपि तत्प्रत्ययानिवृत्तेर्नित्यमेवेति चेन्न, द्रव्यस्य अवयवान्यथात्वव्यतिरेकेण विक्रियानुपपत्तेः। सावयवत्वेऽपि नित्यत्वमिति चेन्न। सावयवस्यावयवसंयोगपूर्वकत्वे सति विभागोपपत्तेः।

(बृ० उ० भा० ६।४।७)

आत्मा में दुःख को मनःसंयोगजनित माना जाय तो भी आत्मा के सावयवत्व, विकारित्व एवं अनित्यत्व का प्रसङ्ग उपस्थित होता है, क्योंकि संयोगी द्रव्य को विकृत किये बिना कोई गुण कहीं आता जाता नहीं देखा गया तथा

निरवयव वस्तु को कहीं विकृत होते और नित्य वस्तु को अनित्य गुणों का आश्रय होते नहीं देखा गया[1]। आगमोक्तमतावलम्बियों ने आकाश को नित्य नहीं माना और इसके सिवा कोई दूसरा दृष्टान्त नहीं है।

पूर्वपक्षी-विकृत होने पर भी—"यह वही है" ऐसा ज्ञान निवृत्त न होने के कारण वह नित्य ही है—ऐसा मानें तो ?

सिद्धान्ती—ऐसा नहीं हो सकता क्योंकि द्रव्य पदार्थ के अवयवों में परिवर्तन हुए विना विकार होना सम्भव नहीं है। यदि कहो कि सावयव होने पर भी वह नित्य है तो ऐसा हो नहीं सकता, क्योंकि सावयव पदार्थ अवयव-सयोगपूर्वक उत्पन्न होने के कारण उसके अवयवों का विभाग होना सम्भव है।

आत्मा में दुःख नहीं है

तार्किकसमयविरोधादयुक्तमिति चेत् न, युक्त्यापि आत्मनो दुःखित्वानुपपत्तेः। न हि दुःखेन प्रत्यक्षविषयेण आत्मनो विशेष्यत्वं, प्रत्यक्षाविषयत्वात्। आकाशस्य शब्दगुणवत्त्ववदात्मनो दुःखित्वमिति चेन्न, एकप्रत्ययविषयत्वानुपपत्तेः। न हि सुखग्राहकेण प्रत्यक्षविषयेण प्रत्ययेन नित्यानुमेयस्यात्मनो विषयीकरणमुपपद्यते।

(बृ० उ० भा० १।४।७)

पू० किंतु नैयायिकों के सिद्धान्त से विरोध होने के कारण यह (आत्मा का असंसारित्व) अयुक्त है।

सिद्धान्ती—ऐसा मत कहो, क्योंकि युक्ति से भी आत्मा का दुःखी होना सिद्ध नहीं हो सकता। प्रत्यक्ष के विषयभूत दुःख से आत्मा विशिष्ट नहीं हो सकता, क्योंकि वह स्वयं प्रत्यक्ष का अविषय है। यदि कहो कि जिस प्रकार आकाश शब्द गुणवाला माना जाता है, उसी प्रकार आत्मा का दुःखित्व भी सिद्ध हो सकता है, तो यह भी होना सम्भव नहीं; क्योंकि उसका एक ज्ञान का विषय होना असंभव है। सुख को ग्रहण करने वाले प्रत्यक्ष-विषयक ज्ञान के द्वारा नित्य अनुमेय आत्मा को विषय करना सम्भव नहीं है।

---

[1] यहां प्रश्न उठता है कि आकाश अनित्य गुण शब्द का आश्रय होते हुए भी नित्य है। उत्तर में कहा गया है कि ब्रह्मवादी आकाश को नित्य नहीं मानते।

आत्मा कर्ता नहीं है

आत्मनः सत्तामात्र एव ज्ञानकर्तृत्वं; न तु व्यापृततया। यथा सवितुः सत्तामात्र एव प्रकाशनकर्तृत्वं, न तु व्यापृततयेति तद्वत्।

(छा० उ० भा०, ८।१२।५)

आत्मा का जो ज्ञानकर्तृत्व है वह केवल सत्तामात्र में है, उसके व्यापृत होने के कारण नहीं है। जिसप्रकार सूर्य का प्रकाशन-कर्तृत्व उसकी सत्तामात्र में ही है, किसी व्यापारप्रवणता के कारण नहीं है, उसी प्रकार इसे समझना चाहिये।

आत्मा प्रमाणों का विषय नहीं है

नहि प्रत्यक्षेण निरूपिते स्थाण्वादौ विप्रतिपत्तिर्भवति। वैनाशिकास्त्वहमिति प्रत्यये जायमानेऽपि देहान्तरव्यतिरिक्तस्य नास्तित्वमेव प्रतिजानते। तस्मात्प्रत्यक्षविषयवैलक्षण्यात् प्रत्यक्षात् नात्मास्तित्वसिद्धिः। तथानुमानादपि। श्रुत्या आत्मास्तित्वे लिङ्गस्य दर्शितत्वाल्लिङ्गस्य च प्रत्यक्षविषयत्वान्नेति चेन्न, जन्मान्तरसम्बन्धस्याग्रहणात्। आगमेन त्वात्मास्तित्वेऽवगते वेदप्रदर्शितलौकिकलिङ्गाविशेषैश्च तदनुसारिणो मीमांसकास्तार्किकाश्च अहम्प्रत्ययलिङ्गानि च वैदिकान्येव स्वमतिप्रभवाणीति कल्पयन्तो वदन्ति प्रत्यक्षश्चानुमेयश्चात्मेति।

(बृ० उ० भाष्य १, १, १)

स्थाणु आदि का प्रत्यक्ष निरूपण हो जाने पर उसमें किसी को संदेह नहीं रहता। किंतु वैनाशिक तो 'अहम्' ऐसी वृत्ति के उदय होने पर भी देहान्तर से भिन्न आत्मा के न होने का ही निश्चय करते हैं। अतः प्रत्यक्ष प्रमाण के विषय से विलक्षण होने के कारण प्रत्यक्ष से आत्मा के अस्तित्व की सिद्धि नहीं हो सकती। इसी प्रकार अनुमान से भी (आत्मा का अस्तित्व सिद्ध नहीं हो सकता)। यदि कहो कि श्रुति ने आत्मा के अस्तित्व में लिंग दिखलाया है और लिंग प्रत्यक्ष प्रमाण का विषय होता है, इसलिये आत्मा (प्रत्यक्ष या अनुमान प्रमाण का भी विषय है) केवल आगम का ही विषय नहीं है — तो ऐसा कहना ठीक नहीं, क्योंकि जन्मान्तर के संबंध का किसी अन्य प्रमाण से ग्रहण नहीं होता। आगम प्रमाण से तथा वेदोक्त लौकिक लिंग विशेषों के द्वारा आत्मा का अस्तित्व जान लेने पर ही उसी का अनुसरण करने वाले

मीमांसक और नैयायिक वैदिक अहं प्रतीति और वैदिक लिंगों को ही 'ये हमारी बुद्धि से निकले हुए तर्क हैं', ऐसी कल्पना करते हुए कहते हैं कि आत्मा प्रत्यक्ष और अनुमान का भी विषय है।

आत्मा एक साथ ज्ञाता और ज्ञेय नहीं है

एक एवात्मा ज्ञेयत्वेन ज्ञातृत्वेन चोभयथा भवतीति चेन्न युगपदनंशत्वात्। नहि निरवयवस्य युगपज्ज्ञेयज्ञातृत्वोपपत्तिः। आत्मनश्च घटादिवद्विज्ञेयत्वे ज्ञानोपदेशानर्थक्यम्। नहि घटादिवत्प्रसिद्धस्य ज्ञानोपदेशोऽर्थवान्। तस्माज्ज्ञातृत्वे सत्यानन्त्यानुपपत्तिः। सन्मात्रत्वं च अनुपपन्नं ज्ञानकर्तृत्वादिविशेषवत्त्वे सति। 'सन्मात्रत्वं च सत्यत्वम्' 'तत्सत्यं' इति श्रुत्यन्तरात्। तस्मात्सत्यानन्तशब्दाभ्यां सह विशेषणत्वेन ज्ञानशब्दस्य प्रयोगाद् भावसाधनो ज्ञानशब्दः। ज्ञानं ब्रह्मेति कर्तृत्वादिकारकनिवृत्त्यर्थं मृदादिवदचिद्रूपतानिवृत्त्यर्थं च प्रयुज्यते। ज्ञानं ब्रह्मेतिवचनात्प्राप्तमन्तवत्त्वं, लौकिकस्य ज्ञानस्यान्तवत्त्वदर्शनात्। अतः तन्निवृत्त्यर्थमाह-अनन्तमिति।

(तै० उ० भा०, २।१)

शंका—एक ही आत्मा ज्ञेय और ज्ञाता दोनों प्रकार से हो सकता है—ऐसा मानें तो?

समाधान—नहीं, वह अंशरहित होने के कारण एक साथ उभयरूप नहीं हो सकता। निरवयव ब्रह्म का एक साथ ज्ञेय और ज्ञाता होना संभव नहीं है। इसके अतिरिक्त यदि आत्मा घटादि के समान विज्ञेय हो तो ज्ञान के उपदेश की व्यर्थता हो जायगी। जो वस्तु घटादि के समान प्रसिद्ध है उसका ज्ञान का उपदेश सार्थक नहीं हो सकता। अतः उसका ज्ञातृत्व मानने पर उसकी अनन्तता नहीं रह सकती। ज्ञान कर्तृत्वादि विशेष से युक्त होने पर उसका सन्मात्रत्व भी सम्भव नहीं है। और 'वह सत्य है' इस एक अन्य श्रुति से उसका सत्यरूप होना ही सन्मात्रत्व है अतः 'सत्य' और 'अनन्त' शब्दों के साथ विशेषणरूप से 'ज्ञान' शब्द का प्रयोग किये जाने के कारण वह भाव वाचक है। अतः 'ज्ञानं ब्रह्म' इस विशेषण का उसके कर्तृत्वादि कारकों की निवृत्ति के लिये प्रयोग किया जाता है। 'ज्ञानं ब्रह्म' ऐसा कहने से ब्रह्म का अन्तवत्त्व प्राप्त होता है, क्योंकि लौकिक ज्ञान अन्तवान् ही देखा गया है। अतः उसकी निवृत्ति के लिये 'अनन्तम्' ऐसा कहा गया है।

आत्मा ही ज्ञातव्य; एक ज्ञान से सर्वज्ञान

अनिर्ज्ञातत्वसामान्यादात्मा ज्ञातव्योऽनात्मा च। तत्र कस्मादात्मोपासने एव यत्न आस्थीयते "आत्मेत्येवोपासीत" इति नेतरविज्ञान इति। अत्रोच्यते—तदेतदेव प्रकृतं पदनीयं गमनीयं नान्यत्। अस्य सर्वस्येति निर्धारणार्था षष्ठी। अस्मिन्सर्वस्मिन्नित्यर्थः। यदयमात्मा यदेतदात्मतत्त्वं किं न विज्ञातव्यमेवान्यत्। न। किं तर्हि, ज्ञातव्यत्वेऽपि न पृथग्ज्ञानान्तरमपेक्षत आत्मज्ञानात्। कस्मात्? अनेनात्मना ज्ञातेन हि यस्मादेतत्सर्वमनात्मजातं अन्यद्यत्तत्सर्वं समस्तं वेद जानाति।

(बृ० उ० भा०, १।४।७)

पूर्वपक्षी—किन्तु पूर्णतया ज्ञात न होने में समान होने के कारण तो आत्मा और अनात्मा दोनों ही ज्ञातव्य हैं। फिर इनमें से "आत्मेत्येवोपासीत" इस वाक्य के अनुसार आत्मोपासना में ही यत्न करने की आस्था क्यों की जाय, अनात्मोपासना में क्यों नहीं?

सिद्धान्ती—इस पर हमारा कथन है कि इन सब में यह प्रकृत आत्मा ही पदनीय अर्थात् गन्तव्य है, अन्य (अनात्मा) नहीं। "अस्य सर्वस्य" इन पदों में निश्चयार्थिका षष्ठी है, इसका तात्पर्य "अस्मिन् सर्वस्मिन्" (इस सब में) ऐसा है। "यदयमात्मा" अर्थात् यह जो आत्मतत्त्व है (वह सब में गन्तव्य—ज्ञातव्य है) तो क्या अन्य कुछ ज्ञातव्य ही नहीं है? नहीं, ज्ञातव्य होने पर भी उसे आत्मज्ञान से भिन्न किसी ज्ञानान्तर की अपेक्षा नहीं है। क्यों नहीं है? क्योंकि इस आत्मा के जान लेने पर ही अन्य जो कुछ अनात्मजात है उन सभी को पुरुष जान लेता है।

आत्मज्ञान का अर्थ

ज्ञानं च तस्मिन्परात्मभावनिवृत्तिरेव। न तस्मिन्साक्षादात्मभावः कर्तव्यो, विद्यमानत्वादात्मभावस्य। नित्यो ह्यात्मभावः सर्वस्यातद्विषय इव प्रत्यवभासते। तस्मादतद्विषयाभासनिवृत्तिव्यतिरेकेण न तस्मिन्नात्मभावो विधीयते। अन्यात्मभावनिवृत्तौ आत्मभावः स्वात्मनि स्वाभाविकः यः सः केवलो भवतीत्यात्मा ज्ञायत इत्युच्यते, स्वतश्चाप्रमेयः प्रमाणान्तरेण न विषयीक्रियते इति उभयमप्यविरुद्धमेव।

(बृ० उ० भाष्य, ४. ४, २०)

यहाँ पर देहादि अनात्म वस्तुओं में आरोपित आत्मभाव की निवृत्ति ही ब्रह्मविषयक ज्ञान है। उस (ब्रह्म) में साक्षात् आत्मभाव करने की आवश्यकता नहीं है, क्योंकि आत्मभाव तो उसमें विद्यमान ही है। सब का ही ब्रह्म के साथ आत्मभाव नित्यसिद्ध है, केवल अज्ञानवश वह अब्रह्म विषयक सा प्रतीत होता है, अत: अब्रह्म विषयक आत्मावभास की निवृत्ति के सिवा उसमें आत्मभाव का विधान नहीं किया जाता। अन्यात्मभाव की निवृत्ति हो जाने पर अपने आत्मा में जो स्वाभाविक आत्मभाव है, वह शुद्ध हो जाता है, इसलिए आत्मा जान लिया गया ऐसा कहा जाता है, किन्तु स्वयं वह अप्रमेय है—किसी भी अन्य प्रमाण का विषय नहीं होता, अत: उसका अप्रमेयत्व और ज्ञान दोनों विरुद्ध नहीं है।

आत्मज्ञान का महत्व और प्रक्रिया

तच्च आत्मज्ञानं सर्वसंन्यासाङ्गविशिष्टम्। आत्मनि च विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवति। आत्मा च प्रियः सर्वस्मात्। तस्मादात्मा द्रष्टव्यः। स च श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्य इति च दर्शनप्रकारा उक्ताः। तत्र श्रोतव्यः आचार्यागमाभ्याम्। मन्तव्यस्तर्कतः। तत्र च तर्क उक्तः "आत्मैवेदं सर्वं" इति प्रतिज्ञातस्य हेतुवचनात्मैकसामान्यत्वं आत्मैकोद्भवत्वं आत्मैकप्रलयत्वं च।

(बृ० उ० भा०, २।५।१)

वह आत्मज्ञान सर्वसंन्यास रूप अंग से युक्त आत्मज्ञान ही है। आत्मा का ज्ञान होने पर यह सब कुछ ज्ञात हो जाता है और आत्मा सबसे अधिक प्रिय है इसलिए आत्मा का साक्षात्कार करना चाहिए तथा उसी का श्रवण, मनन और निदिध्यासन करना चाहिए—ये उसके साक्षात्कार के प्रकार बतलाये गये हैं। इनमें आत्मा का श्रवण तो आचार्य और शास्त्र के द्वारा करना चाहिए। इसमें तर्क यह बतलाया है कि जहाँ "यह सब आत्मा ही है" ऐसी प्रतिज्ञा की है, उसमें एक मात्र आत्मा का ही सब में सामान्य रूप से विद्यमान रहना, एक आत्मा से ही सबका उत्पन्न होना और एक आत्मा में ही सबका लीन होना—ये उसके हेतु बतलाये गये हैं।

नामरूप आत्मा से इतर है

यद्यत्परः आत्मधर्मत्वेनाभ्युपगच्छति, तस्य तस्य नामरूपात्मकत्वाभ्युपगमान्नामरूपाभ्यां चात्मनोऽन्यत्वाभ्युपगमात् "आकाशो वै नाम

नामरूपयोर्निर्वहिता ते यदन्तरा तद्ब्रह्म" इति श्रुतेः "नामरूपे व्याकरवाणि" इति च। उत्पत्तिप्रलयात्मके हि नामरूपे तद्विलक्षणं च ब्रह्म।

(बृ० उ० भा०, २।१।२०)

पूर्वपक्षी जिस जिसको आत्मा के धर्मरूप से स्वीकार करता है, उसी-उसी को नामरूपात्मक माना गया है और "आकाश" (ब्रह्म) ही नाम एवं रूप का निर्वाह करने वाला है, ये जिसके अन्तर्गत हैं, वह ब्रह्म है" इस श्रुति से तथा "मैं नाम रूपों को व्यक्त करूँ" इस वाक्य से भी नाम और रूपों मे आत्मा का अन्यत्व स्वीकार किया गया है। नाम और रूप ही उत्पत्ति एव प्रलय रूप है तथा ब्रह्म उनसे भिन्न है।

आत्मा की अननुमेयता

यो हि आत्मानमेव न जानाति स कथं मूढस्तद्गतं भेदमभेदं वा जानीयात्? तत्र किमनुमिनोति? केन वा लिङ्गेन? न ह्यात्मनः स्वतो भेदप्रतिपादकं किंचिल्लिङ्गमस्ति, येन लिङ्गेनात्मभेदं साधयेत्। यानि लिङ्गान्यात्मभेदसाधनाय नामरूपवन्त्युपन्यस्यन्ति, तानि नामरूपगतानि उपाधय एव आत्मनो घटकरकापवरकभूछिद्राणीव आकाशस्य। यदाकाशस्य भेदलिङ्गं पश्यति तदा आत्मनोऽपि भेदलिङ्गं लभेत सः। न ह्यात्मनः परतो विशेषमभ्युपगच्छद्भिस्तार्किकशतैरपि भेदालिङ्गमात्मनो दर्शयितुं शक्यते। स्वतस्तु दूरादपनीतमेवाविषयत्वादात्मनः।

(बृ० उ० भाष्य, २।१।२०)

जो आत्मा को ही नहीं जानता वह मूढ़ पुरुष किस प्रकार उसके भेद या अभेद को जान सकता है? ऐसी स्थिति में वह क्या अनुमान करता है और किस लिंग के द्वारा करता है? आत्मा का अपने से भेद प्रतिपादन करने वाला कोई लिंग तो है नहीं, जिस लिंग के द्वारा वह आत्माओं का भेद सिद्ध कर सके। जिन नामरूपवान् लिंगों का आत्मभेद सिद्ध करने के लिए उल्लेख किया जाता है, वे तो आकाश की उपाधि घट, कमण्डलु अपवरक (झरोखा) और भूछिद्र के समान आत्मा की नाम-रूपगत उपाधियां ही है। यदि वह आकाश के भेद का अनुमापक लिंग देखता है तो आत्मा के भेद का लिंग भी पा सकता है। किंतु अन्य (उपाधियों) से भी आत्मा का भेद मानने वाले सैकड़ों तार्किकों द्वारा भी आत्मा के भेद का वास्तविक लिंग नहीं

दिखलाया जा सकता है, स्वतः तो आत्मा में भेद होना दूर की ही बात है, क्योंकि वह किसी का विषय नहीं है।

आत्मा की स्वयंसिद्धता

आत्मत्वाच्चात्मनो निराकरणशङ्कानुपपत्तिः। न ह्यात्मागन्तुकः कस्यचित्स्वयंसिद्धत्वात्, न ह्यात्मात्मनः प्रमाणमपेक्ष्य सिद्ध्यति। तस्य हि प्रत्यक्षादीनि प्रमाणान्यप्रसिद्धप्रमेयसिद्धये उपादीयन्ते ...... आत्मा तु प्रमाणादिव्यवहाराश्रयत्वात्प्रागेव प्रमाणादिव्यवहारात् सिद्ध्यति। न चेदृशस्य निराकरणं सम्भवति। आगन्तुकं हि वस्तु निराक्रियते न स्वरूपं। य एव हि निराकर्त्ता तदेव तस्य स्वरूपम्। न ह्यग्नेरौष्ण्यमग्निना निराक्रियते।

(ब्र० सू० भा० २।३।७)

सबका आत्मा (स्वरूप) होने से आत्मा के निराकरण की शंका अनुपपन्न है। आत्मा किसी कारण का आगन्तुककार्य नहीं है, क्योंकि वह स्वयंसिद्ध है। अपने में प्रमाण की अपेक्षा कर आत्मा सिद्ध नहीं होता है, उसके प्रत्यक्ष आदि प्रमाण अप्रसिद्ध प्रमेय की सिद्धि के लिये गृहीत होते है,..... आत्मा तो प्रमाण आदि व्यवहार से पूर्व ही सिद्ध है, ऐसे स्वयंसिद्ध आत्मा का निराकरण नहीं हो सकता है। आगन्तुक वस्तु का ही निराकरण होता है, स्वरूप क निराकरण नहीं होता। जो कि निराकर्ता है वही उसका स्वरूप है। अग्नि के औष्ण्य का अग्नि से निराकरण नहीं होता।

आत्मचैतन्य का व्यभिचार संभव नहीं

स्वरूपव्यभिचारिषु पदार्थेषु चैतन्यस्याव्यभिचाराद्यथा यथा यो यः पदार्थो ज्ञायते तथा तथा ज्ञायमानत्वादेव तस्य तस्य चैतन्यस्याव्यभिचारित्वम्। वस्तुतत्वं भवति किञ्चिन्न ज्ञायत इति चानुपपन्नम्। रूपं च दृश्यते न चास्ति चक्षुरिति यथा। व्यभिचरति तु ज्ञेयं ज्ञानं न व्यभिचरति कदाचिदपि ज्ञेयम्। ज्ञेयाभावेऽपि ज्ञेयान्तरे भावाज्ज्ञानस्य। न हि ज्ञाने सति ज्ञेयं नाम भवति कस्यचित्। सुषुप्तेऽदर्शनाज्ज्ञानस्यापि सुषुप्तेऽभावाज्ज्ञेयवज्ज्ञानस्वरूपस्य व्यभिचार इति चेत्। न। ज्ञेयावभासकस्य ज्ञानस्यालोकवज्ज्ञेयाभिव्यञ्जकत्वात् स्वव्यङ्ग्याभावे आलोकाभावानुपपत्तिवत् अप्रतीतेषु वस्तुषु सुषुप्ते विज्ञानाभावानुपपत्तेः।

(प्रश्न० उ० भा० ६,२)

स्वरूपत: परिवर्तनशील पदार्थों में चैतन्य व्यभिचरित नहीं होता है इससे जैसे-जैसे जो-जो पदार्थ जाना जाता है उस रूप में जाने जाते हुए ही उस-उस चैतन्य का व्यभिचरित न होना है। वस्तु तत्व है कुछ जाना नहीं जाता है यह कहना अनुपपन्न भी है। जैसे रूप दिखाई देता है पर चक्षु ही है। ज्ञेय का तो ज्ञान में व्यभिचार होता है परन्तु ज्ञान का ज्ञेय में कभी व्यभिचार नहीं होता। एक ज्ञेय के अभाव में दूसरे ज्ञेय का ज्ञान होता है। यह बात नहीं है कि ज्ञान के न रहने पर किसी की ज्ञेय नाम की कोई वस्तु है। यदि यह कहें कि सुषुप्ति में ज्ञान के न होने से स्वरूप का भी अभाव होने के कारण ज्ञान में भी व्यभिचार होता है तो ठीक नहीं क्योंकि ज्ञान तो ज्ञेय का अवभासक है। जैसे प्रकाश ज्ञेय को अभिव्यक्त करता है तथा अभिव्यक्त करने वाली वस्तु के अभाव में प्रकाश का अभाव नहीं माना जा सकता उसी प्रकार प्रतीति की विषयभूत वस्तुओं के सुषुप्ति में न रहने से विज्ञान का अभाव भी नहीं माना जा सकता।

वैनाशिको ज्ञेयाभावे ज्ञानाभावं कल्पयत्येवेति चेन्, येन तदभावं कल्पयेत् तस्याभावः केन कल्प्यते इति वक्तव्यम् वैनाशिकेन। तदभावस्यापि ज्ञेयत्वाज्ज्ञानाभावे तदनुपपत्तेः।

(प्रश्न० उ० भा० ६।२)

मध्यस्थ-परन्तु वैनाशिक तो ज्ञेय के अभाव में ज्ञान के अभाव की कल्पना करता ही है।

सिद्धान्ती—उस वैनाशिक को यह बतलाना चाहिये कि जिस (ज्ञान) से ज्ञेय के अभाव की कल्पना की जाती है उसका अभाव किससे कल्पना किया जाता है? क्योंकि उस ज्ञान का अभाव भी ज्ञेयरूप होने के कारण बिना ज्ञान के सिद्ध नहीं हो सकता।

जीव निरूपण

जीवो हि नाम चेतनः शरीराध्यक्षः प्राणानां धारयिता, तत्प्रसिद्धेर्निर्वचनाच्च। स कथमचेतनस्य प्रधानस्यात्मा भवेत्। आत्मा हि नाम स्वरूपम्। नाचेतनस्य प्रधानस्य चेतनो जीवः स्वरूपं भवितुमर्हति। अथ तु चेतनं ब्रह्म मुख्यमीक्षितृ परिगृह्यते, तस्य जीवविषय आत्मशब्द प्रयोग उपपद्यते।

(ब्र० सू० भा० १।१।६)

जीव चेतन शरीर का स्वामी और प्राणों का धारण करने वाला है, यह अर्थ लोक-प्रसिद्ध और व्युत्पत्ति के अनुसार है। वह चेतन जीव अचेतन प्रधान का आत्मा किस प्रकार होगा ? आत्मा का अर्थ स्वरूप है, अतः सुतरां चेतन जीव अचेतन प्रधान का स्वरूप नहीं हो सकता। यदि चेतन ब्रह्म मुख्य ईक्षता ग्रहण किया जाय तो वहाँ उस (परदेवता) का जीव विषयक आत्म शब्द का प्रयोग उपयुक्त है।

जीवो हि नाम देवताया आभासमात्रम्। बुद्ध्यादिभूतमात्रासंसर्गजनितः, आदर्शे इव प्रविष्टः पुरुषप्रतिबिम्बो जलादिष्विव च सूर्यादीनाम्। अचिन्त्यानन्तशक्तिमत्या देवताया बुद्ध्यादिसम्बन्धश्चैतन्याभासो देवतास्वरूप विवेकाग्रहणनिमित्तः सुखी दुःखी मूढ इत्याद्यनेक विकल्पप्रत्ययहेतुः। छायामात्रेण जीवरूपेणानुप्रविष्टत्वाद्देवता न दैहिकैः स्वतः सुखदुःखादिभिः सम्बध्यते। तथा पुरुषादित्यादयः आदर्शोदकादिषु च्छायामात्रेणानुप्रविष्टा आदर्शोदकादिदोषैर्नसम्बध्यन्ते, तद्वद्देवतापि। "सूर्यो यथा सर्वलोकस्य चक्षुर्नलिप्यते चाक्षुषैर्बाह्यदोषैः। एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा न लिप्यते लोकदुःखेन बाह्यः॥" "आकाशवत्सर्वगतश्च नित्यः" इति हि काठके। "ध्यायतीव लीलायतीव" इति च वाजसनेयके। ननु च्छायामात्रश्चेज्जीवरे मृषैव प्राप्तः तथा परलोकेहलोकादि च तस्य। नैष दोषः। सदात्मना सत्यत्वाभ्युपगमात्। सर्वं च नामरूपादि सदात्मनैव सत्यं विकारजातं, स्वतस्त्वनृतमेव। "वाचारम्भणं विकारो नामधेयं" इत्युक्तत्वात्। तथा जीवोऽपीति।

(छा० उ० भाष्य, ६।३।२)

जीव तो उस देवता का आभास मात्र है, जो दर्पण में प्रविष्ट हुए पुरुष के प्रतिबिम्ब के समान तथा जल आदि में प्रविष्ट हुए सूर्य के आभास के समान बुद्धि आदि भूतमात्राओं के संसर्ग से उत्पन्न हुआ है। अचिन्त्य एवं अनन्त शक्ति से युक्त उस देवता का बुद्धि आदि से सम्बन्ध रूप जो चैतन्याभास है वही उस देवता के स्वरूप का विवेक ग्रहण न करने के कारण सुखी, दुःखी, मूढ़ इत्यादि अनेक विकल्पों की प्रतीति का कारण होता है। छायामात्र जीवरूप से अनुप्रविष्ट होने के कारण वह देवता स्वयं देह के सुख-दुःखादि से सम्बद्ध नहीं होता। जिस प्रकार दर्पण और जल आदि में छायामात्र से अनुप्रविष्ट हुए मनुष्य और सूर्य आदि दर्पण और जल आदि के दोषों से लिप्त

नहीं होते उसी प्रकार वह देवता भी निर्लिप्त रहता है। "जिस प्रकार सम्पूर्ण लोक का चक्षुरूप सूर्य चक्षु सम्बन्धी बाह्य दोषों से लिप्त नहीं होता उसी प्रकार समस्त प्राणियों का एक ही अन्तरात्मा लौकिक दुखों से लिप्त नहीं होता बल्कि उनसे बाहर रहता है तथा वह आकाश के समान सर्वत्र व्याप्त एवं नित्य है" इस प्रकार कठोपनिषद् में तथा 'मानो ध्यान करता है, मानो चेष्टा करता है' इस प्रकार बृहदारण्यकोपनिषद् में भी कहा है।

शंका —यदि जीव छायामात्र ही है तो वह मिथ्या सिद्ध होता है तथा उसके परलोक, इहलोक आदि भी मिथ्या ही ठहरते हैं।

समाधान —ऐसा दोष नहीं है क्योंकि सत्स्वरूप से उसका सत्यत्व स्वीकार किया गया है। सारा नाम—रूपादि विकारजात सत्स्वरूप से ही सत्य है, स्वयं तो वह मिथ्या ही है क्योंकि विकार तो केवल कहने के लिये नाममात्र है, ऐसा कहा जा चुका है, ऐसा ही जीव भी है।

योऽयं संसारी जीवः सः उभयलक्षणेन तत्त्वाप्रतिबोधरूपेण बीजात्मना अन्यथाग्रहणलक्षणेन चानादिकालप्रवृत्तेन मायालक्षणेन ममायं पिता पुत्रोऽयं नप्ता क्षेत्रं गृहं पशवोऽहमेषां स्वामी सुखी दुःखी क्षयितोऽहमनेन वर्धितश्चानेनेत्येवम्प्रकारान्स्वप्नान् स्थानद्वयेऽपि पश्यन्सुप्तो, यदा वेदान्तार्थतत्त्वाभिज्ञेन परमकारुणिकेन गुरुणा नास्त्येवं त्वं हेतुफलात्मकः किं तु तत्त्वमसि' इति प्रतिबोध्यमानो तदैवं प्रतिबुध्यते।

(मा० का० भा०, ७।१६)

यह जो संसारी जीव है वह 'तत्त्वाप्रतिबोधरूप बीजात्मिका एवं अन्यथाग्रहणरूप अनादिकाल से प्रवृत्त मायारूप निद्रा के कारण (स्वप्न और जागरित) दोनों ही अवस्थाओं में 'यह मेरा पिता है; यह पुत्र है, यह नाती है, ये मेरे क्षेत्र, गृह और पशु हैं, मैं इनका स्वामी हूँ तथा इनके कारण सुखी-दुःखी, क्षय और वृद्धि को प्राप्त होता हूँ, इत्यादि प्रकार के स्वप्न देखता हुआ सो रहा है। जिस समय वेदान्तार्थ के तत्व को जानने वाले किसी परम कारुणिक गुरु के द्वारा 'तू इस प्रकार हेतु एवं फलस्वरूप नहीं है, किन्तु तू वही है' इस प्रकार जगाया जाता है उस समय उसे ऐसा बोध प्राप्त होता है।

दृष्टिश्रुतिमतिविज्ञातयो हि जीवस्य स्वरूपम्। तच्च शरीरादसमुत्थितस्यापि जीवस्य सदा निष्पन्नमेव दृश्यते। सर्वो हि जीवः पश्यन् शृण्वन् मन्वानो विजानन् व्यवहरत्यन्यथा व्यवहारानुपपत्तेः। तच्चेच्छरीरात्स-

मुत्थितस्य निष्पद्येत प्राक् समुत्थानात् दृष्टो व्यवहारो विरुध्येत। अतः किमात्मकमिदं शरीरात्समुत्थानं, किमात्मिका वा स्वरूपेणाभिनिष्पत्तिरिति।

अत्रोच्यते – प्राग्विवेकविज्ञानोत्पत्तेः = शरीरेन्द्रियमनोबुद्धिविषयवेदनोपाधिभिः अविविक्तमिव जीवस्य दृष्ट्यादिज्योतिःस्वरूपं भवति। यथा शुद्धस्य स्फटिकस्य स्वाच्छयं शौक्ल्यं च स्वरूपं प्राग्विवेकग्रहणात् रक्तनीलाद्युपाधिभिरविविक्तमिव भवति। प्रमाणजनितविवेकग्रहणात्तु पराचीनः स्फटिकः स्वाच्छयेन शौक्ल्येन च स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते इत्युच्यते प्रागपि तथैव सन्। तथा देहाद्युपाध्यविविक्तस्यैव सतो जीवस्य श्रतिकृतं विवेकविज्ञानं शरीरात्समुत्थानं, विवेकविज्ञानफलं स्वरूपेणाभिनिष्पत्तिः केवलात्मस्वरूपावगतिः। तथा विवेकाविवेकमात्रेणैवात्मनोऽशरीरत्वं सशरीरत्वं च, मंत्रवर्णात् 'अशरीरं शरीरेषु' 'शरीरस्थोऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते' इति च सशरीरत्वाशरीरत्वविशेषाभावस्मरणात्। तस्माद्विवेकविज्ञानाभावादनाविर्भूतस्वरूपः सन् विवेकविज्ञानादाविर्भूतस्वरूप इत्युच्यते। न त्वन्यादृशावाविर्भावानाविर्भावौ स्वरूपस्य संभवतः, स्वरूपत्वादेव। एवं मिथ्याज्ञानकृत एव जीवपरमेश्वरयोर्भेदो न वस्तुकृतः, व्योमवदसंगत्वाविशेषात्।

(ब्र० सू० भा०, १।३।१९)

दर्शन, श्रवण, मनन और विज्ञान ही जीव का स्वरूप है। वह शरीर से अभिमान को न त्याग करने वाले जीव में भी सदा रहते हैं। सभी जीव देखते, सुनते, विचार करते और समझते हुए व्यवहार करते हैं, अन्यथा व्यवहार की उपपत्ति नहीं होगी। वह स्वरूप यदि शरीर से अभिमान त्याग करने से निष्पन्न होता हो तो समुत्थान से पूर्व देखा गया व्यवहार बाधित हो जायगा, अतः शरीर से समुत्थान का स्वरूप क्या है और स्वरूप से अभिव्यक्ति का स्वरूप क्या है ? सिद्धान्ती इसके उत्तर में कहते हैं—जैसे शुद्ध स्फटिक की स्वच्छता और शुक्लरूप विवेक ज्ञान होने से पूर्व रक्त, नील आदि उपाधियों से अविविक्त सा होता है, वैसे विवेक ज्ञान की उत्पत्ति होने से पूर्व शरीर, इन्द्रिय, मन, बुद्धि, विषय वेदनारूप उपाधियों से जीव की दृष्टि आदि ज्योतिःस्वरूप अविविक्त-सा होता है। यद्यपि विवेक ज्ञान के पूर्व में भी स्फटिक वैसा शुक्ल और स्वच्छ था, तो भी प्रमाणजनित विवेक ज्ञान के अनन्तर तो स्फटिक अपने स्वच्छ और शुक्ल रूप से अभिव्यक्त हुआ कहा जाता है। उसी प्रकार देह आदि उपाधियों

से अविविक्त हुए जीव का श्रुतियों से उत्पन्न हुआ विवेकविज्ञान ही मानो शरीर से समुत्थान है और इस विवेक विज्ञान का फल केवल आत्मस्वरूप का साक्षात्कार ही स्वरूपाभिव्यक्ति है ।. इसी प्रकार 'जो शरीर में अशरीर है' इस मन्त्र से विवेक और अविवेक मात्र से ही आत्मा अशरीर और सशरीर है । और 'हे कौन्तेय ! वह शरीर में स्थित हुआ भी वास्तव में न करता है और न किसी कर्म से लिप्त होता है' इस प्रकार सशरीरत्व और अशरीरत्व विषयक विशेषाभाव—भावाभाव की स्मृति है । इसलिये विवेकज्ञान के अभाव से अनभिव्यक्त स्वरूप होता हुआ भी जीव विवेक विज्ञान से अभिव्यक्त स्वरूप होता है ऐसा कहा जाता है । अन्य प्रकार से अभिव्यक्ति और अनभिव्यक्ति स्वरूप में संभव नहीं है, क्योंकि वह स्वरूप है । उसी प्रकार जीव और ईश्वर का भेद मिथ्या ज्ञान से अन्य है वास्तविक नहीं है, क्योंकि आत्मा में आकाश के समान असंगत्व अविशेष है ।

आत्मलाभ का प्रकार

योऽयमात्मा व्याख्यातो, यस्य लाभः परः पुरुषार्थो, नासौ वेदशास्त्राध्ययनबाहुल्येन प्रवचनेन लभ्यः । तथा न मेधया ग्रन्थार्थधारणशक्त्या । न बहुना श्रुतेन नापि भूयसा श्रवणेनेत्यर्थः । केन तर्हि लभ्य इत्युच्यते — यमेव परमात्मानमेवैष विद्वान्वृणुते प्राप्तुमिच्छति तेन वरणेनैष परमात्मा लभ्यो नान्येन साधनान्तरेण । नित्यलब्धस्वभावत्वात् । कीदृशोऽसौ विदुष आत्मलाभ इत्युच्यते—तस्यैष आत्मा अविद्यासंछन्नां स्वां परां तनुं स्वात्मतत्त्वं स्वरूपं विवृणुते प्रकाशयति, प्रकाश इव घटादिर्विद्यायां सत्यामाविर्भवतीत्यर्थः । तस्मादन्यत्यागेन आत्मलाभप्रार्थनैव आत्मलाभसाधनमित्यर्थः ।

(मुण्ड० उ० भा०, ३।२।३)

जिस प्रकार इस आत्मा की व्यवस्था की गई है, जिसका लाभ ही परम पुरुषार्थ है वह वेदशास्त्र के अधिक अध्ययन-रूप प्रवचन से प्राप्त होने योग्य नहीं है । इसी प्रकार वह न मेधा-ग्रन्थ के अर्थ को धारण करने की शक्ति से और न अधिक शास्त्रश्रवण से ही मिल सकता है । तो फिर वह किस उपाय से प्राप्त हो सकता है ? इसपर कहते है—जिस परमात्मा को यह विद्वान् वरण करता है अर्थात् प्राप्त करने की इच्छा करता है उस वरण करने के द्वारा ही यह परमात्मा प्राप्त होने योग्य है, नित्यप्राप्तस्वरूप होने के कारण किसी

अन्य साधन से प्राप्त नहीं हो सकता। विद्वान् को होने वाला यह आत्मलाभ कैसा होता है—इसपर कहते हैं—यह आत्मा उसके प्रति अपने अविद्याच्छन्न परस्वरूप को अर्थात् स्वात्मतत्व को प्रकाशित कर देता है। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार प्रकाश में घटादि की अभिव्यक्ति होती है उसी प्रकार विद्या की प्राप्ति होने पर आत्मा का आविर्भाव हो जाता है। अतः आशय यह है कि अन्य कामनाओं के त्याग द्वारा आत्मप्रार्थना ही आत्मलाभ का साधन है।

ब्रह्मलक्षण

सत्य, ज्ञान, अनन्त आदि विशेषण पदार्थ होने से विशेष्य ब्रह्म को लक्षित करते हैं

'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' सत्यादिशब्दा न परस्परं सम्बध्यन्ते, परार्थत्वात् विशेष्यार्था हि ते। अत एकैको विशेषणशब्दः परस्परं निरपेक्षो ब्रह्मशब्देन सम्बध्यते-सत्यं ब्रह्म ज्ञानं ब्रह्म अनन्तं ब्रह्मेति।

(तै० उ० भाष्य, २,१)

सत्यादि शब्द परार्थ (दूसरे के लिए) होने के कारण परस्पर सम्बन्धित नहीं हैं। वे तो विशेष्य के ही लिए हैं। अतः उनमें से प्रत्येक विशेषण शब्द परस्पर एक दूसरे की अपेक्षा न रख कर ही 'सत्यं ब्रह्म, ज्ञानं ब्रह्म, अनन्तं ब्रह्म' इस प्रकार ब्रह्म शब्द से सम्बन्धित है।

ब्रह्म लक्षण विमर्श

तत्र च सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्मेत्युक्तं मन्त्रादौ, तत्कथं सत्यं अनन्तं चेत्यत आह। तत्र त्रिविधं ह्यानन्त्यं देशतः कालतो वस्तुतश्चेति। तद्यथा देशतोऽनन्त आकाशो, न हि देशतस्तस्य परिच्छेदोऽस्ति। न तु कालतश्चानन्त्यं वस्तुतश्चाकाशस्य। कस्मात् कार्यत्वात्। नैवं ब्रह्मण आकाशवत्कालतोऽप्यन्तवत्त्वमकार्यत्वात्। कार्यं हि वस्तु कालेन परिच्छिद्यते। अकार्यं च ब्रह्म। तस्मात्कालतोऽप्यनन्तम्। तथा वस्तुतः कथं पुनर्वस्तुत आनन्त्यं सर्वानन्यत्वात्। भिन्नं हि वस्तु वस्त्वन्तरस्यान्तो भवति। वस्त्वन्तरबुद्धिर्हि प्रसक्ताद्वस्त्वन्तरान्निवर्तते। यतो यस्य बुद्धेर्निवृत्तिः स तस्यान्तः। तद्यथा गोत्वबुद्धिरश्वत्वान्निवर्तत इत्यश्वत्वान्तं गोत्वमित्यन्तवदेव भवति। स चान्तो भिन्नेषु वस्तुषु दृष्टो, नैवं

ब्रह्मणो भेदः। अतो वस्तुतोऽप्यानंत्यम्। कथं पुनः सर्वानन्यत्वं ब्रह्मण इत्युच्यते, सर्ववस्तुकारणत्वात्। सर्वेषां हि वस्तूनां कालाकाशादीनां कारणं ब्रह्म। कार्यापेक्षया वस्तुतोऽन्तवत्त्वमिति चेन्न। अनृतत्वात्कार्यवस्तुनः। नहि कारणव्यतिरेकेण कार्यं नाम वस्तुतोऽस्ति। यतः कारणबुद्धिर्निवर्तेत। 'वाचारंभणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यं' एवं सदेव सत्यमिति श्रुत्यन्तरात्। तस्मादाकाशादिकारणत्वाद्देशतस्तावदनन्तं ब्रह्म। आकाशो ह्यनन्त इति प्रसिद्धं देशतः, तस्य चेदं कारणं, तस्मात्सिद्धं देशत आत्मन आनन्त्यम्। न ह्यसर्वगतात्सर्वगतमुत्पद्यमनं लोके किंचिद् दृश्यते। अतो निरतिशयमात्मन आनन्त्यं देशतः, तथा कार्यत्वात्कालतः, तद्भिन्नवस्त्वन्तराभावाच्च वस्तुतः। अतएव निरतिशयसत्यत्वम्।

(तै० उ० भाष्य, २।१)

उस मंत्र में सबसे पहले 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' ऐसा कहा है। वह सत्य, ज्ञान और अनन्त किस प्रकार है। सो बतलाते हैं—अनन्तता तीन प्रकार की है—देश से, काल से और वस्तु से। उनमें जैसे आकाश देशतः अनन्त है। उसका देश से परिच्छेद नहीं है। किन्तु काल से और वस्तु से आकाश की अनन्तता नहीं है। क्यों नहीं है? क्योंकि कार्य है। किन्तु आकाश के समान किसी का कार्य न होने के कारण ब्रह्म का इस प्रकार काल से अन्तवत्व नहीं है। जो वस्तु किसी का कार्य होती है वही काल से परिच्छिन्न होती है और ब्रह्म किसी का कार्य नहीं है, इसलिए उसकी काल से अनन्तता है। इस प्रकार वह वस्तु से भी अनन्त है। वस्तु से उसकी अनन्तता किस प्रकार है? क्योंकि वह सबसे अभिन्न है। भिन्न वस्तु का अन्त हुआ करता है, क्योंकि किसी भिन्न वस्तु में गयी हुई बुद्धि ही किसी अन्य प्रसक्त वस्तु से निवृत्त की जाती है। जिस (पदार्थ संबंधिनी) बुद्धि की जिस पदार्थ से निवृत्ति होती है वही उस पदार्थ का अन्त है। जिस प्रकार गोत्वबुद्धि अश्वबुद्धि से निवृत्त होती है, अतः गोत्व का अन्त अश्वत्व हुआ, इसलिए वह अन्तवान् ही है और उसका वह अन्त भिन्न पदार्थों में ही देखा जाता है। किन्तु ब्रह्म का ऐसा कोई भेद नहीं है। अतः वस्तु से भी उसकी अनन्तता है। किन्तु ब्रह्म की सबसे अभिन्नता किस प्रकार है। सो बतलाते हैं—क्योंकि वह संपूर्ण वस्तुओं का कारण है। यदि कहो कि अपने कार्य की अपेक्षा से तो उसका वस्तु से अन्तवत्त्व हो ही जायगा, तो ऐसा कहना ठीक

नहीं, क्योंकि कार्यरूप वस्तु तो मिथ्या है—वस्तुतः कारण से भिन्न कार्य है ही नहीं जिससे कि कारण-बुद्धि की निवृत्ति हो 'वाणी से आरम्भ होने वाला विकार केवल नाममात्र है, मृत्तिका ही सत्य है' इसी प्रकार 'सत् ही सत्य है'—ऐसा एक अन्य श्रुति से भी सिद्ध होता है। अतः आकाशादि का कारण होने से ब्रह्म देश से भी अनन्त है। आकाश देशतः अनन्त है—यह तो प्रसिद्ध ही है, क्योंकि लोक में असर्वगत वस्तु से कोई सर्वगत वस्तु उत्पन्न होती नहीं देखी जाती। इसलिये आत्मा का देशतः अनन्तत्व निरतिशय है (अर्थात् उससे बड़ा और कोई कार्य नहीं है) इसी प्रकार किसी का कार्य न होने के कारण वह कालतः और उससे भिन्न पदार्थ का सर्वथा अभाव होने के कारण वस्तुतः भी अनन्त है। इसलिये आत्मा का सबसे बढ़कर सत्यत्व है।

ब्रह्म असीम है

यो वै भूमा महन्निरतिशयं बह्विति पर्यायास्तत्सुखम्। ततोऽर्वाक्सातिशयत्वादल्पम्। अतस्तस्मिन्नल्पे सुखं नास्ति। अल्पस्याधिकतृष्णाहेतुत्वात्। तृष्णा च दुःखबीजम्। नहि दुःखबीजं सुखं दृष्टं ज्वरादि लोके। तस्माद्युक्तं नाल्पे सुखमस्तीति। अतो भूमैव सुखम्। तृष्णादिदुःखबीजत्वासम्भवात् भूम्नः।

(छा० उ० भा०, ७।२३।१)

निश्चय जो भूमा है—महान् निरतिशय और बहु—ये इसके पर्याय हैं—वही सुख है। उससे नीचे के पदार्थ न्यूनाधिक होने के कारण अल्प हैं। अतः उस अल्प में सुख नहीं है, क्योंकि अल्प तो अधिक तृष्णा का हेतु है और तृष्णा दुःख का बीज है तथा लोक में दुःख से बीजभूत ज्वरादि सुखरूप नहीं देखे गये। अतः 'अल्प में सुख नहीं है' यह कथन ठीक ही है। इसलिये भूमा ही सुखरूप है, क्योंकि भूमा में दुःख के बीजभूत तृष्णादि का होना असम्भव है।

ज्ञानकर्तृत्वेन हि विक्रियमाणं कथं सत्यं भवेदनन्तं च? यद्धि न कुतश्चित्प्रविभज्यते तदनन्तम्। ज्ञानकर्तृत्वे च ज्ञेयज्ञानाभ्यां प्रविभक्तमित्यनन्तता न स्यात्। "यत्र नान्यद्विजानाति स भूमा अथ यत्रान्यद्विजानाति तदल्पम्" इति श्रुत्यन्तरात्। नान्यद्विजानातीति विशेषप्रतिषेधादात्मानं विजानातीति चेन्न। भूमलक्षणविधिपरत्वाद्वाक्यस्य। "यत्र नान्यत्पश्यति" इत्यादि भूम्नो लक्षणविधिपरं वाक्यम्। यथ

प्रसिद्धमेवान्योऽन्यत्पश्यतीत्येतदुपादाय यत्र तन्नास्ति स भूमेति भूमस्वरूपं तत्र ज्ञाप्यते। अन्यग्रहणस्य प्राप्तप्रतिषेधार्थत्वान्न स्वात्मनि क्रियास्तित्वपरं वाक्यम्। स्वात्मनि च भेदाभावाद्विज्ञानानुपपत्तिः। आत्मनश्च विज्ञेयत्वे ज्ञात्रभावप्रसङ्गः। ज्ञेयत्वेनैव विनियुक्तत्वात्।

(तै० उ० भा० २।१)

ज्ञानकर्त्तारूप से विकार को प्राप्त होने वाला होकर ब्रह्म सत्य और अनन्त कैसे हो सकता है? जो किसी से भी विभक्त नहीं होता वही अनन्त हो सकता है। ज्ञानकर्ता होने पर तो वह ज्ञेय और ज्ञान से विभक्त होगा, इसलिये उसकी अनन्तता सिद्ध नहीं हो सकेगी। 'जहाँ किसी दूसरे को नहीं जानता' वह भूमा है और 'जहाँ किसी दूसरे को जानता है वह अल्प है' इस एक दूसरी श्रुति से यही सिद्ध होता है। इस श्रुति में 'दूसरे को नहीं जानता' इस प्रकार विशेष का प्रतिषेध होने के कारण वह स्वयं अपने को ही जानता है—ऐसी यदि कोई शंका करे तो ठीक नहीं, क्योंकि यह वाक्य भूमा के लक्षण का विधान करने में प्रवृत्त है। 'नान्यत्पश्यति' इत्यादि वाक्य भूमा के लक्षण करने में तत्पर है। अन्य अन्य को देखता है—इस लोकप्रसिद्ध वस्तुस्थिति को स्वीकार कर 'जहाँ ऐसा नहीं है वह भूमा है'—इस प्रकार उसके द्वारा भूमा के स्वरूप का बोध कराया जाता है। अन्य शब्द का ग्रहण तो यथाप्राप्त द्वैत का प्रतिषेध करने के लिये है, अतः यह वाक्य अपने में क्रिया का अस्तित्व प्रतिपादन करने के लिए नहीं है और स्वात्मा में भेद के अभाव के कारण उसका विज्ञान होना सम्भव ही नहीं है। आत्मा का विज्ञेयत्व स्वीकार करने पर ज्ञाता के अभाव का प्रसंग उपस्थित हो जाता है, क्योंकि वह तो विज्ञेयरूप से ही प्रयुक्त हो चुका है।

ब्रह्म ज्ञान शब्द का लक्ष्य है, वाच्य नहीं।

अतएव च न ज्ञानकर्तृ, तस्मादेव च न ज्ञानशब्दवाच्यमपि तद्ब्रह्म। तथापि तदाभासवाचकेन बुद्धिधर्मविषयेण। ज्ञानशब्देन तल्लक्ष्यते, न तूच्यते, शब्दप्रवृत्तिहेतुजात्यादिधर्मरहितत्वात्।

(तै० उ० भा०, २।१)

इसीलिये वह ज्ञानकर्ता भी नहीं है और इसी से वह ब्रह्म "ज्ञान" शब्द का वाच्य भी नहीं है। तो भी ज्ञानाभास के वाचक तथा बुद्धि के धर्म विषयक

"ज्ञान" शब्द से वह लक्षित होता है—कहा नहीं जाता, क्योंकि वह शब्द की प्रवृत्ति के हेतुभूत जाति आदि धर्मों से रहित है।

ब्रह्म की आनन्दमयता

'आनन्दमयोऽभ्यासात्।' पर एवात्मानंदमयो भवितुमर्हति। कुतः ? अभ्यासात्। परस्मिन्नेव ह्यात्मन्यानन्दशब्दो बहुकृत्वोऽभ्यस्यते। आनन्दमयं प्रस्तुत्य 'रसो वै सः' इति तस्यैव रसत्वमुक्त्वोच्यते—'रसं ह्येवायं लब्ध्वाऽऽनन्दी भवति' इति, 'को ह्येवान्यात्कः प्राण्यात्। यदेष आकाश आनन्दो न स्यात्। एवं ह्येवानंदयाति', 'सैषानन्दस्य मीमांसा भवति', 'एतमानंदमयमात्मानमुपसंक्रामति', आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान् न बिभेति कुतश्चन' इति। 'आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात्'–इति च। श्रुत्यन्तरे च 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' इति ब्रह्मण्येवानन्दशब्दो दृष्टः। एवमानंदशब्दस्य बहुकृत्वो ब्रह्मण्यभ्यासादानंदमय आत्मा ब्रह्मेति गम्यते। यत्तूक्तं अन्नमयाद्यमुख्यात्मप्रवाहपतितत्वात् आनन्दमयस्याप्यमुख्यत्वमिति, नासौ दोषः। आनन्दमयस्य सर्वान्तरत्वात्।......... तस्मादानन्दमयः पर एवात्मा।

(ब्र० सू० भा०, १।१।१२)

परमात्मा ही आनन्दमय हो सकता है। क्योंकि उसमें उसका अभ्यास है। परमात्मा में ही आनन्द शब्द का बार-बार अभ्यास है। आनन्दमय को प्रस्तुत कर "रसो० वै० (निश्चय वह आनन्द है)" इस प्रकार उसी का रसत्व कहकर (यह पुरुष रस को प्राप्त कर ही आनन्द युक्त होता है) (यदि आकाश-हृदयाकाश में स्थित यह आनन्दरूप आत्मा न होता तो कौन व्यक्ति अपान व्यापार (निःश्वास) करता और कौन प्राण व्यापार (उच्छ्वास) करता, अतः यह आत्मा ही सबको आनन्दित करता है) "(विद्वान् उस आनन्दमय आत्मा को प्राप्त होता है)"."(ब्रह्म के आनन्द को जानने वाला किसी से भयभीत नहीं होता)" "(आनन्द ब्रह्म है, ऐसा भृगु ने जाना)" ऐसा श्रुति कहती है। (विज्ञान आनन्द ब्रह्म है) इस प्रकार अन्य श्रुति में भी ब्रह्म में ही आनन्द शब्द देखा गया है। इस प्रकार आनन्द शब्द का ब्रह्म में बहुत बार अभ्यास होने से आनन्दमय आत्मा ब्रह्म है ऐसा ज्ञात होता है। जो यह कहा गया है कि अन्नमयादि अमुख्य आत्मा के प्रभाव में पठित होने से आनन्दमय भी अमुख्य आत्मा है। यह दोष नहीं है, क्योंकि आनन्दमय सबके आन्तर है अत आनन्दमय हा है

अनेन हि प्रसिद्धेनानन्देन व्यावृत्तविषयबुद्धिगम्य आनन्दोऽनुगन्तुं शक्यते। लौकिकोऽप्यानन्दो ब्रह्मानन्दस्यैव मात्रा अविद्यया तिरस्क्रियमाणे विज्ञान उत्कृष्यमाणायां चाविद्यायां ब्रह्मादिभिः कर्मवशाद्यथाविज्ञानं विषयादिसाधनसम्बन्धवशाच्च विभाव्यमानश्च लोकेऽनवस्थितो लौकिकः सम्पद्यते। स एवाविद्याकामकर्मापकर्षेण मनुष्यगन्धर्वाद्युत्तरोत्तरभूमिष्वकामहतविद्वच्छ्रोत्रियप्रत्यक्षो विभाव्यते शतगुणोत्तरोत्तरोत्कर्षेण यावद्धिरण्यगर्भस्य ब्रह्मण आनन्द इति। निरस्ते त्वविद्याकृते विषयविषयिविभागे विद्यया स्वाभाविकः परिपूर्ण एक आनन्दोऽद्वैतो भवतीत्येतमर्थं विभावयिष्यन्नाह युवा प्रथमवयाः।

(तै० उ० भा० २।७)

इस प्रसिद्ध आनन्द के द्वारा ही जिसकी बुद्धि विषयों से हटी हुई है उस ब्रह्मवेत्ता को अनुभव होने वाले आनन्द का ज्ञान हो सकता है। लौकिक आनन्द भी ब्रह्मानन्द का ही अंश है। अविद्या से विज्ञान के तिरस्कृत हो जाने पर और अविद्या का उत्कर्ष होने पर प्राक्तन कर्मवश विषयादि साधनों के संबंध से ब्रह्मा आदि जीवों द्वारा अपने-अपने विज्ञानानुसार भावना किया जाने के कारण ही वह लोक में अस्थिर और लौकिक आनन्द हो जाता है। कामनाओं से पराभूत न होने वाले विद्वान् श्रोत्रिय को प्रत्यक्ष अनुभव होने वाला वह ब्रह्मानन्द ही मनुष्य-गन्धर्व आदि आगे-आगे भूमियों में हिरण्यगर्भ-पर्यन्त अविद्या, कामना और कर्म का ह्रास होने से उत्तरोत्तर सौ-सौ गुने उत्कर्ष से आविर्भूत होता है। तथा विद्या द्वारा अविद्याजनित विषय-विषयि विभाग के निवृत्त हो जाने पर वह स्वाभाविक परिपूर्ण एक और अद्वैत आनन्द हो जाता है—इसी अर्थ को समझाने के लिए श्रुति कहती है—जो युवा अर्थात् पूर्ववयस्क।

इतश्चानंदमयः पर एवात्मा। यस्मात् "ब्रह्मविदाप्नोति परम्" इत्युपक्रम्य "सत्यं ज्ञानमनंतं ब्रह्म" इत्यस्मिन्मंत्रे यत्प्रकृतं ब्रह्म सत्यज्ञानानंतविशेषणैर्निर्धारितं, यस्मादाकाशादिक्रमेण स्थावरजंगमानि भूतान्यजायन्त, यच्च भूतानि सृष्ट्वा तान्यनुप्रविश्य गुहायामवस्थितं सर्वान्तरं, यस्य विज्ञानाय "अन्योऽन्तर आत्मान्योऽन्तर आत्मा" इति प्रक्रान्तं, तन्मंत्रवर्णिकमेव ब्रह्मेह गीयते "अन्योऽन्तर आत्मानंदमयः" इति। मंत्रब्राह्मणयोश्चैकार्थत्वं युक्तं अविरोधात्। अन्यथा हि कृतप्रक्रिये स्याताम् न च इव नदमया-

दन्योऽन्तर आत्माभिधीयते। एतन्निष्ठैव च "सैषा भार्गवी वारुणी विद्या" "आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात्" इति। तस्मादानंदमयः पर एवात्मा॥
(ब्र० सू० भा० १।१।१५)

और इस कारण भी आनन्दमय परमात्मा ही है, क्योंकि "ब्रह्मवित् परब्रह्म को प्राप्त होता है" ऐसा आरम्भकर "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" इस मन्त्र में सत्य, ज्ञान और अनन्त रूप विशेषणों से जो प्रकृतब्रह्म निर्धारित है, जिससे आकाशादि क्रमसे स्थावर और जंगम भूत उत्पन्न हुए हैं तथा जो भूतों को उत्पन्न कर उनमें प्रवेश कर बुद्धिरूप गुहा में अवस्थित और सब के अन्तर है और जिसके ज्ञान के लिये 'दूसरा अन्तर आत्मा है, दूसरा अन्तर आत्मा है' ऐसा वर्णन किया है। पूर्व मंत्र में वर्णित वह ब्रह्म ही यहाँ 'अन्योऽन्तर आत्मानन्दमय.' इस श्रुति में कहा गया है। मंत्र और ब्राह्मण का एकार्थत्व होना युक्त है, क्योंकि उनमें विरोध नही है। अन्यथा—दोनों को एकार्थक न माने तो प्रकृत ज्ञान और अप्रकृत प्रक्रिया की कल्पना (प्रकृत अर्थ को छोड़ कर अप्रकृत अर्थ की कल्पना) प्रसक्त होगी। जैसे अन्नमयादि से अन्य आत्मा का अभिधान है, वैसे आनन्दमय से अन्य आत्मा का अभिधान नहीं किया गया है। 'यह जो भृगु को वरुण द्वारा ाप्त किया है वह भी आनन्दमय ब्रह्म में ही पर्यवसित है' अत. आनन्दमय परमात्मा ही है।

आनन्द पद की व्याख्या

आनन्दशब्दो लोके सुखवाची प्रसिद्धः। अत्र च ब्रह्मणो विशेषणत्वेन आनन्दशब्दः श्रूयते आनन्दं ब्रह्मेति। श्रुत्यन्तरे च। 'आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात्' 'आनन्दो ब्रह्मणो विद्वान्' "यदेष आकाश आनन्दो न न स्यात्" "यो वै भूमा तत्सुखम्" इति च। "एष परम आनन्दः" इत्येव माद्याः संवेद्ये च सुखे आनन्दशब्दः प्रसिद्धः। ब्रह्मानन्दश्च यदि संवेद्यः स्याद्युक्ता एते ब्रह्मण्यानन्दशब्दाः। ननु च श्रुतिप्रामाण्यात्संवेद्यानन्दस्वरूपमेव ब्रह्म, किं तत्र विचार्यमिति। न। विरुद्धश्रुतिवाक्यदर्शनात्। सत्यं, आनन्दशब्दो ब्रह्मणि श्रूयते। विज्ञानप्रतिषेधश्चैकत्वे। "यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्तत्केन कं पश्येत्तत्केन कं विजानीयात्" "यत्र नान्यत्पश्यति नान्यच्छृणोति नान्यद्विजानाति सभूमा" "प्राज्ञेनात्मना सम्परिष्वक्तो न बाह्यं किंचन वेद" इत्यादि। विरुद्धश्रुतिवाक्यदर्शनात्तेन कर्तव्यो विचारः तस्माद्युक्तं वेदवाक्यार्थनिर्णयाय विचारयितुम्। सांख्या वैशेषिकाश्च मोक्ष

वादिनो नास्ति मोक्षे सुखं संवेद्यमित्येवं विप्रतिपन्नाः। अन्ये निरतिशयं सुखं स्वसंवेद्यमिति।

(बृ० उ० भा० ३।९।२८)

लोक में आनन्द शब्द सुखवाची प्रसिद्ध है, और यहाँ "आनन्दं ब्रह्म" इस प्रकार "आनन्द" शब्द ब्रह्म के विशेषणरूप में श्रुत है, अन्य श्रुतियों में भी यह ब्रह्म के विशेषणरूप से श्रुत हुआ है, जैसे—"आनन्दो ब्रह्मेति व्याजानात्" "आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान्" "यदेष आकाश आनन्दो न स्यात्" "यो वै भूमा तत् सुखम्" इत्यादि श्रुतियाँ हैं। किन्तु "आनन्द" शब्द संवेद्य (ज्ञेय) सुख के अर्थ में ही प्रसिद्ध है, अतः यदि ब्रह्मानन्द भी संवेद्य (ज्ञेय) हो तभी ब्रह्म में ये "आनन्द" शब्द सार्थक हो सकते हैं।

पूर्व—किंतु श्रुति के प्रमाण से ब्रह्म संवेद्य आनन्द स्वरूप तो है ही, फिर इसमें विचार क्या करना है ?

सिद्धान्ती—ऐसी बात नहीं है, क्योंकि इस विषय में विरुद्ध श्रुतिवाक्य देखे जाते हैं—यह तो ठीक है कि ब्रह्म में 'आनन्द' शब्द श्रुत होता है, किंतु साथ ही एक होने के कारण उसके विज्ञान का प्रतिषेध भी श्रुत होता है। जैसे—'जहाँ इसके लिए सब आत्मा ही हो गया है, उस अवस्था में किसके द्वारा किसको देखे और किसके द्वारा किसको जाने ?' 'जहाँ अन्य कुछ नहीं देखता, अन्य कुछ नहीं सुनता और अन्य कुछ नहीं जानता वह भूमा है' 'प्रज्ञानात्मा से अभिन्न होकर यह बाहर कुछ भी नहीं जानता' इत्यादि। इस प्रकार उससे विरुद्ध श्रुतिवाक्य देखे जाते है, इसलिये विचार करना आवश्यक है, अतः वेद के वचनों का तात्पर्य निर्णय करने के लिए विचार करना उचित ही है। इसके अतिरिक्त मोक्षवादियों में मतभेद होने के कारण भी विचार करना आवश्यक है—सांख्य और वैशेषिक मोक्षवादियों का ऐसा विपरीत विचार है कि मोक्ष में संवेद्य सुख है ही नहीं, किंतु दूसरे मोक्षवादियो का मत है कि मोक्ष में निरतिशय स्वसंवेद्य सुख है।

नेति-नेति

अस्थूलं तत्स्थूलादन्यत्। एवं तर्ह्यणु, अनणु। अस्तु तर्हि ह्रस्वं, अह्रस्वम्। एवं तर्हि दीर्घं, नापि दीर्घमदीर्घम्। एवमेतैश्चतुर्भिः परिमाणप्रतिषेधैः द्रव्यधर्मः प्रतिसिद्धो, न द्रव्यं तदक्षरमित्यर्थः। अस्तु तर्हि लोहितो गुणः, ततो लोहितम् आग्नेयो गुणो लोहित

भवतु तर्हि अपां स्नेहनं, नास्नेहम्। अस्तु तर्हि च्छाया सर्वथाऽप्यनिर्देश्यत्वात्, छायाया अप्यन्यदच्छायम्। अस्तु तर्हि तमः, अतमः। भवतु वायुस्तर्हि, अवायुः। भवेत्तर्ह्याकाशं, अनाकाशम्। भवतु तर्हि सङ्गात्मकम् जतुवत् असङ्गम्। रसोऽस्तु तर्हि, अरसम्। तथा गन्धोऽस्त्वगन्धम्। अस्तु तर्हि चक्षुरचक्षुष्कं, न हि चक्षुरस्य करणं विद्यतेऽतोऽचक्षुष्कम्। "पश्यत्यचक्षुः" इति मन्त्रवर्णात्। तथाऽश्रोत्रं "स शृणोत्यकर्णः" इति। भवतु तर्हि वागवाक्। तथाऽमनः। तथाऽतेजस्कमविद्यमानं तेजोऽस्य तदतेजस्कम्। न हि तेजोऽग्न्यादिप्रकाशवदस्य विद्यते। अप्राणमाध्यात्मिको वायुः प्रतिषिध्यतेऽप्राणमिति। मुखं तर्हि द्वारं तदमुखम्। अमात्रं मीयते येन तन्मात्रममात्रं मात्रारूपं तन्न भवति न तेन किंचिन्मीयते। अस्तु तर्हि च्छिद्रवदनन्तरं नास्यान्तरमस्ति। सम्भवेत्तर्हि बहिस्तस्य, अबाह्यम्। अस्तु तर्हि भक्षयितृ तन्न तदश्नाति किंचन। भवेत्तर्हि भक्ष्यं कस्यचिन्न तदश्नाति कश्चन। सर्वविशेषणरहितमित्यर्थः। एकमेवाद्वितीयं हि तत्केन किं विशिष्यते।
(बृ० उ० भा०, ३।८।८-)

वह अस्थूल-स्थूल से भिन्न है, तो क्या अणु (सूक्ष्म) है? नहीं, अनणु (सूक्ष्म से भिन्न) है, अच्छा तो ह्रस्व (छोटा) होगा? नहीं, वह ह्रस्व भी नहीं है, ऐसी बात है तो वह दीर्घ हो सकता है? नहीं, दीर्घ भी नहीं है, अदीर्घ है, इस प्रकार उसके स्थूलत्व (मोटाई) आदि परिमाण का प्रतिषेध करने वाले इन चार पदों द्वारा द्रव्यधर्म का निषेध किया गया है। तात्पर्य यह कि वह अक्षर द्रव्य नहीं है। तो फिर वह लोहित (लाल) गुण हो सकता है? नहीं उससे भी भिन्न अलोहित है, लोहित अग्नि का गुण है, अच्छा तो जल का गुण स्नेहन (द्रवीभाव) होगा? नहीं, वह अस्नेह है, तो फिर वह छाया होगा नहीं सर्वथा ही अनिर्देश्य होने के कारण छाया से भी भिन्न अच्छाय है, तो फिर तम होगा? नहीं, अतम है, अच्छा तो वह वायु होगा? नहीं वह अवायु है, तो फिर आकाश होगा? नहीं, अनाकाश है, तो फिर जतु (लाक्षा) के समान संगवान होगा? नहीं, वह असंग है, तो रस होगा? नहीं, अरस है, अच्छा तो गन्ध होगा? नहीं, अगन्ध है, तो फिर चक्षु होगा? नहीं, अचक्षुष्क है, जैसा कि "यह चक्षुहीन होने पर भी देखता है" इस मंत्र वर्ण से प्रमाणित होता है। इसी प्रकार "वह कर्णहीन होकर भी सुनता है" इस श्रुति के अनुसार अश्रोत्र है तो फिर वाक् होगा? नहीं अवाक् है, तथा अमन

है और इसी प्रकार अतेजस्क जिसमें तेज नहीं है, ऐसा अतेजस्क है क्योंकि अग्नि आदि के प्रकाश के समान इसमें तेज नहीं है, अप्राण-ऐसा कह कर शरीरा न्तर्गत वायु का प्रतिषेध किया जाता है, अतः अप्राण है। तो फिर वह मुख यानी द्वार है? नहीं, वह अमुख है, वह अमात्र है, जिससे माप किया जाय, उसे मात्र कहते हैं, वह अमात्र अर्थात् मात्ररूप नहीं है, उससे किसी का भी माप नहीं किया जाता, तो फिर वह छिद्रवान् होगा? नहीं, वह अनन्तर है, उसमें अन्तर (छिद्र) नहीं है, तो फिर उसका बाह्य तो सम्भव हो ही सकता है? नहीं, वह अबाह्य है, अच्छा तो वह भक्षण करने वाला होगा? नहीं वह कुछ भी नहीं खाता, तब वह स्वयं ही किसी दूसरे का भक्ष्य हो सकता है? नहीं, उसे कोई भी नहीं खाता, तात्पर्य यह है कि वह समस्त विशेषणों से रहित है, वह तो द्वितीय से रहित अकेला ही है, फिर किससे किसको विशेषित किया जाय?

ब्रह्म निराकार है

रूपाद्याकाररहितमेव हि ब्रह्मावधारयितव्यं न रूपादिमत्। कस्मात्? तत्प्रधानत्वात्। 'अस्थूलमनण्वह्रस्वमदीर्घम्' 'अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययम्' 'आकाशो वै नाम नामरूपयोर्निर्वहिता ते यदन्तरा तद्ब्रह्म' 'दिव्यो ह्यमूर्तः पुरुषः सबाह्याभ्यन्तरो ह्यजः' 'तदेतद्ब्रह्मापूर्वमनपरमनन्तरमबाह्यमयमात्मा ब्रह्म सर्वानुभूः' इत्येवमादीनि वाक्यानि निष्प्रपंचब्रह्मात्मतत्त्वप्रधानानि नार्थान्तरप्रधानानि इत्येतत्प्रतिष्ठापितं 'तत्तु समन्वयात्' (१-१-४) इत्यत्र। तस्मादेवंजातीयकेषु वाक्येषु यथाश्रुतं निराकारमेव ब्रह्म अवधारयितव्यम्। इतराणि तु आकारवद्-ब्रह्मविषयाणि वाक्यानि न तत्प्रधानानि। उपासनाविधिप्रधानानि हि तानि। तेष्वसति विरोधे यथाश्रुतमाश्रयितव्यम्। सति तु विरोधे तत्प्रधानेभ्यो बलीयांसि भवन्ति इत्येषविनिगमनायां हेतुः। येनोभयीष्वपि श्रुतिषु सतीष्वनाकारमेव ब्रह्मावधार्यते, न पुनर्विपरीतमिति।

(ब्र० सू० भा०, ३।२।१४)

रूप आदि आकार से रहित ही ब्रह्म का अवधारण करना चाहिये, रूप आदि से युक्त का नहीं, क्योंकि उसकी प्रधानता है। जैसे, (वह न स्थूल है, न अणु है, न ह्रस्व है और न दीर्घ है) (वह शब्दरहित, स्पर्शरहित, रूपरहित और अव्यय है) (आकाश नाम और [illegible] प्रपंच का निर्वाहक है वे नाम

और रूप जिसके भीतर हैं, वह ब्रह्म है) (वह निश्चय ही स्वयं प्रकाश, अमूर्त्त, बाहर-भीतर विद्यमान तथा अज पुरुष है) (वह यह ब्रह्म कारण रहित, कार्य-रहित, विजातीय द्रव्य से रहित और अबाह्य है, यह आत्मा ही सब का अनुभव करने वाला ब्रह्म है) इत्यादि वाक्य निष्प्रपंच ब्रह्मात्मतत्त्व प्रधानक है, अन्य अर्थ प्रधानक नहीं है, ऐसा 'तत्तु समन्वयात्' इस सूत्र में प्रतिष्ठापित किया गया है। इसलिये इस प्रकार के वाक्यों में यथाश्रुत निराकार ब्रह्म का ही अवधारण करना चाहिये। साकार ब्रह्म विषयक अन्य वाक्य तो साकार ब्रह्म प्रधान नहीं है, वे उपासना विधि प्रधान हैं। उनके विरोध न होने पर यथाश्रुत का आश्रय करना चाहिये। विरोध होने पर तो तत्प्रधान-निराकार प्रधान वाक्य अतत्प्रधान-निराकार अप्रधान वाक्यों से बलवान होते हैं, यही निगमन में हेतु है, जिससे दोनों प्रकार की श्रुतियों के विद्यमान होने पर भी निराकार ब्रह्म ही अवधारित होता है।

ब्रह्म अविषय है

आत्मा च ब्रह्म सर्वान्तरात्मत्वादविषयः। अतोऽन्यस्यापि न हेय-मुपादेयं वा। अन्याभावाच्च। इति शुश्रुम पूर्वेषामित्यागमोपदेशः। व्याचचक्षिर इत्यस्वातन्त्र्यं तर्कप्रतिषेधार्थम्। ये नस्तद्ब्रह्मोक्तवन्तस्ते नित्यमेवागमं ब्रह्मप्रतिपादकं व्याख्यातवन्तो, न पुनः स्वबुद्धिप्रभवेण तर्केणोक्तवन्त इति (तस्यैव द्रढिम्ने) आगमपारम्पर्याविच्छेदं दर्शयति विद्यास्तुतये। तर्कस्त्वनवस्थितो भ्रान्तोऽपि भवतीति॥

(के० उ०वा० भाष्य, १।४)

आत्मा ही ब्रह्म है और सबका अन्तर्यामी होने से वह किसी इन्द्रिय का विषय भी नहीं है। इसलिये वह किसी अन्य का भी हेय या उपादेय नहीं है। इसके अतिरिक्त आत्मा से भिन्न कोई और वस्तु न होने के कारण भी (वह हेयोपादेय रहित है)। (यह हमने पूर्व आचार्यों के मुंह से सुना है) ऐसा कह कर यह दिखलाते हैं कि यह शास्त्र का उपदेश है। (हमने व्याख्यान किया था) ऐसा कहकर जो उन आचार्यों की अस्वतंत्रता दिखलाई है वह तर्क का प्रतिषेध करने के लिये है, जिन्होंने हमसे उस ब्रह्म का वर्णन किया था। अर्थात् उन्होंने ब्रह्म का प्रतिपादन करने वाले नित्य आगम का ही व्याख्यान करके बतलाया था अपनी बुद्धि से ही प्रकट हुए तर्क द्वारा नहीं कहा। इस प्रकार ज्ञान की स्तुति के लिये शास्त्र परम्परा का अविच्छेद दिखलाया है, क्योंकि तर्क तो ... और भ्रमपूर्ण भी होता है

ब्रह्म की अस्तित्व-सिद्धि

अस्ति तावद्ब्रह्म नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावं, सर्वज्ञं, सर्वशक्तिसमन्वितम्, ब्रह्म शब्दस्य हि व्युत्पाद्यमानस्य नित्यशुद्धत्वादयोऽर्थाः प्रतीयन्ते; बृहतेर्धातोरर्थानुगमात्। सर्वस्यात्मत्वाच्च ब्रह्मास्तित्वप्रसिद्धिः। सर्वो ह्यात्मास्तित्वं प्रत्येति, न नाहमस्मीति। यदि हि नात्मास्तित्वप्रसिद्धिः स्यात्, सर्वो लोको नाहमस्मीति प्रतीयात्। आत्मा च ब्रह्म। यदि तर्हि लोके ब्रह्मात्मत्वेन प्रसिद्धमस्ति, ततो ज्ञातमेवेत्यजिज्ञास्यत्वं पुनरापन्नम्। न; तद्विशेषं प्रति विप्रतिपत्तेः।

(ब्र० सू० भा०, १।१।१)

नित्य, शुद्ध, बुद्ध, मुक्तस्वभाव, सर्वज्ञ तथा सर्वशक्तिसम्पन्न ब्रह्म तो प्रसिद्ध है। "बृह" धातु के अर्थ के अनुगम होने से व्युत्पत्ति सिद्ध ब्रह्म शब्द के नित्यत्व शुद्धत्व आदि अर्थ प्रतीत होते हैं और सब का आत्मा होने से ब्रह्म का अस्तित्व प्रसिद्ध है। आत्मा के अस्तित्व का अनुभव सब को होता है। "मैं नहीं हूँ" ऐसा ज्ञान किसी को नहीं होता। यदि आत्मा का अस्तित्व प्रसिद्ध होता तो सब लोग "मैं नहीं हूं" ऐसा अनुभव करते। आत्मा ही ब्रह्म है। यदि लोक में ब्रह्म आत्मरूप से प्रसिद्ध है तो वह ज्ञात ही है, इस प्रकार पुनः ब्रह्म में अजिज्ञास्यत्व प्राप्त हुआ? ऐसी शंका युक्त नहीं है, क्योंकि उसके विशेष ज्ञान में विप्रतिपत्ति (विवाद) है।

ब्रह्म में प्रमाण

वाक्यार्थविचारणाध्यवसाननिर्वृत्ता हि ब्रह्मावगतिर्नानुमानादिप्रमाणान्तरनिर्वृत्ता। सत्सु तु वेदान्तवाक्येषु जगतो जन्मादिकारणवादिषु, तदर्थग्रहणदार्ढ्यायानुमानमपि वेदान्तवाक्याविरोधिप्रमाणं भवन्न निवार्यते; श्रुत्यैव च सहायत्वेन तर्कस्याभ्युपेतत्वात्। तथाहि "श्रोतव्यो मन्तव्यः" इति श्रुतिः "पंडितो मेधावी गंधारानेवोपसंपद्येतैवमेवेहाचार्यवान् पुरुषो वेद" इति च पुरुषबुद्धिसाहाय्यमात्मनो दर्शयति। न धर्मजिज्ञासायामिव श्रुत्यादय एव प्रमाणं ब्रह्मजिज्ञासायाम्। किन्तु श्रुत्यादयोऽनुभवादयश्च यथासंभवमिह प्रमाणं; अनुभवावसानत्वात् भूतवस्तुविषयत्वाच्च ब्रह्मज्ञानस्य। कर्तव्ये हि विषये नानुभवापेक्षास्तीति श्रामाण्यं स्यात्

कर्तव्यस्य कर्तुमकर्तुमन्यथा वा कर्तुं शक्यं लौकिकं वैदिकं च कर्म, विकल्पनास्तु पुरुषबुद्ध्यपेक्षाः। न वस्तुयाथात्म्यज्ञानं पुरुषबुद्ध्यपेक्षम्। किं तर्हि वस्तुतन्त्रमेव तत्। नहि स्थाणावेकस्मिन् स्थाणुर्वा पुरुषोऽन्यो वेति तत्त्वज्ञानं भवति। तत्र पुरुषोऽन्योवेति मिथ्याज्ञानम्। स्थाणुरेवेति तत्त्वज्ञानं, वस्तुतन्त्रत्वात्। एवं भूतवस्तुविषयाणां प्रामाण्यं वस्तुतन्त्रम्। तत्रैवं सति ब्रह्मज्ञानमपि वस्तुतन्त्रमेव, भूतवस्तुविषयत्वात्।

(ब्र० सू० भा० १।१।२)

वाक्यार्थ विचार द्वारा निश्चित तात्पर्य से ब्रह्मावगति (ब्रह्मज्ञान) निष्पन्न होती है अनुमान आदि अन्य प्रमाणों से निष्पन्न नहीं होती। जगत् के जन्म आदि के कारण का प्रतिपादन करने वाले वेदान्त वाक्यों के विद्यमान होने पर उनके अर्थग्रहण की दृढ़ता के लिए वेदान्त वाक्यों का अविरोधी अनुमान भी यदि प्रमाण होता हो तो उसका निवारण नहीं किया जाता, क्योंकि श्रुति ने ही सहायक रूप से तर्क अनुमान को स्वीकार किया है जैसे 'आत्मा श्रोतव्य व मन्तव्य है' यह श्रुति है। और 'जैसे पण्डित और मेधावी गन्धार देश को ही प्राप्त करता है, वैसे ही यहाँ आचार्यवान् पुरुष सत् को जानता है' यह श्रुति भी अपने प्रति पुरुष बुद्धि को सहायक दिखलाती है। धर्मजिज्ञासा के समान ब्रह्म जिज्ञासा में केवल श्रुति आदि ही प्रमाण नहीं है, किन्तु श्रुति आदि तथा अनुभव आदि यथासंभव उसमें प्रमाण हैं, क्योंकि ब्रह्मज्ञान सिद्ध वस्तु विषयक और ब्रह्म साक्षात्कार पर्यन्त अवधिवाला है। कर्तव्यधर्म के विषय अनुभव की अपेक्षा नहीं है, किन्तु उसमें तो श्रुति आदि ही प्रमाण है। इसके अतिरिक्त धर्म की उत्पत्ति पुरुष के अधीन है। इसलिए लौकिक तथा वैदिक कर्म करने अथवा अन्यथा करने में पुरुष समर्थस्वतंत्र है। विकल्प तो पुरुष बुद्धि की अपेक्षा से होते हैं। सिद्धवस्तु का यथार्थ ज्ञान पुरुष बुद्धि की अपेक्षा नहीं करता, किंतु वह तो सिद्ध वस्तु के अधीन है। एक स्थाणु में स्थाणु है, पुरुष है अथवा अन्य है, ऐसा ज्ञान यथार्थ ज्ञान नहीं होता उसमें पुरुष है अथवा अन्य कुछ है, यह मिथ्या ज्ञान है। स्थाणु ही यह यथार्थ ज्ञान है, क्योंकि वह वस्तु के अधीन है, उसी प्रकार सिद्ध वस्तु विषयक ज्ञानों का प्रामाण्य वस्तु के अधीन है। ऐसा होने पर ब्रह्मज्ञान भी वस्तु के अधीन है, क्योंकि वह भी सिद्ध वस्तु विषयक है।

ब्रह्म अन्य प्रमाणों का विषय नहीं है

अविषयत्वे ब्रह्मणः शास्त्रयोनित्वानुपपत्तिरिति चेत्। न। अविद्याकल्पितभेदनिवृत्तिपरत्वाच्छास्त्रस्य। न हि शास्त्रमिदन्तया विषयभूतं ब्रह्म प्रतिपिपादयिषति। किं तर्हि प्रत्यगात्मत्वेनाविषयतया प्रतिपादयदविद्याकल्पितं वेद्यवेदितृवेदनादिभेदमपनयति।

(ब्र० सू० भा० १।१।४)

यदि कहो कि इन्द्रियादि का अविषय होने से ब्रह्म में शास्त्र प्रमाणकत्व अनुपपन्न होगा ? तो ऐसा नहीं, क्योंकि शास्त्र तो अविद्या से कल्पित भेद की निवृत्ति के लिए है। शास्त्र इदंरूप से विषयभूत ब्रह्म का प्रतिपादन करना नहीं चाहता, किन्तु ब्रह्म प्रत्यगात्मकरूप से अविषय है ऐसा प्रतिपादन करता हुआ शास्त्र अविद्या से कल्पित वेद्य (ज्ञेय) वेदितृ (ज्ञाता), वेदना (ज्ञान) आदि भेद को निवृत्त करता है।

अनेकानि हि नामरूपोपाधिकृतानि ब्रह्मणो रूपाणि, न स्वतः। स्वतस्तु "अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययं तथारसं नित्यमगन्धवच्च यत्" इति शब्दादिभिः सह रूपाणि प्रतिषिध्यन्ते।

(के० उ० भाष्य, २।१)

नामरूपात्मक उपाधि से किए हुए तो ब्रह्म के अनेक रूप हैं, किन्तु स्वतः नहीं हैं। स्वतः तो "जो अशब्द, अस्पर्श, रूपरहित, अव्यय, रसहीन, नित्य और गन्धहीन है" इस श्रुति के अनुसार शब्दादि के सहित उसके सभी रूपों का प्रतिषेध किया जाता है।

ब्रह्म की अद्वितीयता

तथान्यप्रतिषेधादपि न ब्रह्मणः परं वस्त्वन्तरमस्तीति गम्यते। तथाहि 'स एवाधस्तात्'...'अहमेवाधस्तात्' 'आत्मैवाधस्तात्' 'सर्वं तं परादाद्योऽन्यत्रात्मनः सर्वं वेद' 'ब्रह्मेवेदं सर्वम्' 'आत्मैवेदं सर्वम्' 'नेह नानास्ति किंचन' 'यस्मात्परं नापरमस्ति किंचित्', तदेतद्ब्रह्मापूर्वमनपरमनंतरमबाह्यम्' इत्येवमादीनि वाक्यानि स्वप्रकरणस्थान्यन्यार्थत्वेन परिणेतुमशक्यमानानि ब्रह्मव्यतिरिक्तं वस्त्वंतरं वारयन्ति। सर्वान्तरश्रुतेश्च न परमात्मनोऽन्योऽन्तरात्मास्तीति अवधार्यते।

(ब्र० सू० भा० ३।२।३६

इसी प्रकार अन्य के प्रतिषेध से भी ब्रह्म से पर अन्य वस्तु नहीं है, ऐसा ज्ञान होता है। "जैसे कि वही नीचे है—मैं ही नीचे हूँ, आत्मा ही नीचे है, सभी उसे परास्त कर देते हैं जो सबको आत्मा से भिन्न देखता है, ब्रह्म ही यह सब है, आत्मा ही यह सब है, इस ब्रह्म में नाना कुछ नहीं है, इस पुरुष से उत्कृष्ट अन्य कुछ भी नहीं है, वह यह ब्रह्म कारण-रहित, कार्य रहित, अन्तर रहित और बाहर रहित भी है" इत्यादि स्वप्रकरणस्थित वाक्य अन्य अर्थरूप से नहीं लिए जा सकते, ब्रह्म से व्यतिरिक्त अन्य वस्तु का निवारण करते हैं, और सर्वान्तर श्रुति से भी ऐसा निश्चय होता है कि परमात्मा से अन्य अन्तरात्मा नहीं है।

किं च नायमात्मा कुतश्चित्कारणान्तराद् बभूव न प्रभूतः। स्वस्माच्च आत्मनो न बभूव कश्चिदर्थान्तरभूतः। अतोऽयमात्माऽजो नित्यः शाश्वतोऽपक्षयवर्जितः। यो ह्यशाश्वतः सोऽपक्षीयते—तद्विपरीतस्त्वात्मा पुराणो वृद्धिविवर्जित इत्यर्थः।

(क० उ० भा० २।१८)

तथा यह आत्मा कहीं से अर्थात् किसी अन्य कारण से उत्पन्न नहीं हुआ और न अर्थान्तर रूप से स्वयं आने से ही हुआ है। इसलिए यह आत्मा अजन्मा, नित्य और शाश्वत यानी क्षयरहित है, क्योंकि जो अशाश्वत होता है वही क्षीण हुआ करता है—उससे विपरीत स्वभाव वाला यह आत्मा है अर्थात् यह पुराण यानी वृद्धि रहित है।

सदेव सदिति अस्तितामात्रं वस्तु सूक्ष्मं निर्विशेषं सर्वगतमेकं निरञ्जनं निरवयवं विज्ञानं यदवगम्यते सर्ववेदान्तेभ्यः।···कदा सदेवेदमासीदित्युच्यते, अग्रे जगतः प्रागुत्पत्तेः। किं नेदानीमिदं सद्येनाग्र आसीदिति विशेष्यते। न। कथं तर्हि विशेषणम्। इदानीमपीदं सदेव, किन्तु नामरूपविशेषणवदिदंशब्दबुद्धिविषयं चेतीदं च भवति। प्रागुत्पत्तेस्त्वग्रे केवलसच्छब्दबुद्धिमात्रगम्यमेवेति सदेवेदमग्र आसीदित्यवधार्यते। न हि प्रागुत्पत्तेर्नामरूपवद्वेदमिति ग्रहीतुं शक्यं वस्तु सुषुप्तकाल इव। यथा सुषुप्तादुत्थितः सत्त्वमात्रमवगच्छति सुषुप्ते सन्मात्रमेव केवलं वस्त्विति तथा प्रागुत्पत्तेरित्यभिप्रायः।··· स्वकार्यपतितमन्यन्नास्तीत्येकमेवेत्युच्यते। अद्वितीयमिति। मृद्व्यतिरेकेण मृदो यथा अन्यद्घटाद्याकारेण परिणमयितृकुलालादिनिमित्तकारणं

दृष्टं, तथा सद्व्यतिरेकेण सतः सहकारिकारणं द्वितीयं वस्त्वन्तरं प्राप्तं प्रतिषिध्यतेऽद्वितीयमिति । नास्य द्वितीयं वस्त्वन्तरं विद्यत इति अद्वितीयम् ।

(छा० उ० भा० ६।२।१)

सत् यह अस्तित्वमात्र वस्तु का बोधक है, जो कि सम्पूर्ण वेदान्तों से सूक्ष्म, निर्विशेष, सर्वगत, एक निरञ्जन, निरवयव और विज्ञानस्वरूप जानी जाती है।

शंका—यह किस समय सत् ही था ?

उत्तर—कहते हैं, आगे अर्थात् जगत् की उत्पत्ति के पूर्व ।

शंका—तो क्या इस समय यह सत् नहीं है जो आरंभ में था यह विशेषण दिया गया है ?

उत्तर—नही, ऐसी बात नहीं है ।

शंका—तो फिर ऐसा विशेषण क्यों दिया गया है ?

उत्तर—इस समय भी यह सत् ही है; किन्तु नाम रूप विशेषणयुक्त तथा इदं शब्द और इदं बुद्धि का विषय होने के कारण इदम् (यह) इस प्रकार भी निर्देश किया जाता है। किन्तु उत्पत्ति के पूर्व आरंभ में केवल सत् शब्द और सत्बुद्धि का ही विषय होने के कारण 'यह पहले सत् ही था' इस कार निश्चय किया जाता है। सुषुप्तिकाल के समान उत्पति से पूर्व यह नाम युक्त तथा रूपयुक्त है इस प्रकार वस्तु का ग्रहण नहीं किया जा सकता। जिस प्रकार सोकर उठा हुआ पुरुष वस्तु की सत्तामात्र का अनुभव करता है। अर्थात् केवल इतना जानता है कि सुषुप्ति में केवल सन्मात्र वस्तु थी, उसी प्रकार उत्पत्ति से पूर्व जगत् था—ऐसा इसका अभिप्राय है।.........अपने कार्यवर्ग में पड़ा कोई दूसरा नहीं था, इसलिए 'एक ही था' ऐसा कहा जाता है। और अद्वितीय था, मृत्तिका से अतिरिक्त, [दूसरी वस्तु नही थी] जिस प्रकार मृत्तिका को घटादि आकार में परिणत करने वाला कुलाल आदि निमित्त कारण देखा जाता है उसी प्रकार सत् से भिन्न सत् का सहकारी कारणरूप कोई अन्य तत्त्व प्राप्त होता है उसका 'अद्वितीय था' ऐसा प्रतिषेध किया जाता है। अर्थात् इससे भिन्न कोई वस्तु नहीं थी, इसलिए यह अद्वितीय था।

आत्मा की एकता

नन्वेक एवात्मा। बाढम्। ननु न श्रुतं त्वया आकाशवत्सर्वसंघातेषु एक एव आत्मेति? यद्येक एवात्मा तर्हि सर्वत्र सुखी दुःखी च स्यात्। न चेदं सांख्यचोद्यं संभवति। न हि सांख्य आत्मनः सुखदुःखादिमत्त्वमिच्छति, बुद्धिसमवायाभ्युपगमात्सुखदुःखादीनाम्। न चोपलब्धिस्वरूपस्यात्मनो भेदकल्पनायां प्रमाणमस्ति। भेदाभावे प्रधानस्य पारार्थ्यानुपपत्तिरिति चेत्। न। प्रधानकृतस्यार्थस्य आत्मन्यसमवायात्। यदि हि प्रधानकृतो बन्धो मोक्षो वा अर्थः पुरुषेषु भेदेन समवेति, ततः प्रधानस्य पारार्थ्यमात्मैकत्वे नोपपद्यत इति युक्ता पुरुषभेदकल्पना। न च सांख्यैर्बन्धो मोक्षो वार्थः पुरुषसमवेतोऽभ्युपगम्यते। निर्विशेषाश्च चेतनमात्रा आत्मानोऽभ्युपगम्यन्ते। अतः पुरुषसत्तामात्रप्रयुक्तमेव प्रधानस्य पारार्थ्यं सिद्धम्, न तु पुरुषभेदप्रयुक्तमिति। अतः पुरुषभेदकल्पनायां न प्रधानस्य पारार्थ्यं हेतुः। न चान्यत्पुरुषभेदकल्पनायां प्रमाणमस्ति सांख्यानाम्। परसत्तामात्रमेव चैतन्निमित्तीकृत्य स्वयं बध्यते मुच्यते च प्रधानम्। परश्चोपलब्धिमात्रसत्तास्वरूपेण प्रधानप्रवृत्तौ हेतुर्न केनचिद्विशेषेणेति, केवलमूढतयैव पुरुषभेदकल्पना वेदार्थपरित्यागश्च।...यथा त्वाकाशस्य अविद्याध्यारोपितघटाद्युपाधिकृतरजोधूममलवत्त्वादिदोषवत्त्वं तथात्मनः अविद्याध्यारोपितबुद्ध्याद्युपाधिकृतसुखदुःखादिदोषवत्त्वे बन्धमोक्षादयो व्यावहारिका न विरुध्यन्ते। सर्ववादिभिरविद्याकृतव्यवहाराभ्युपगमात् परमार्थानभ्युपगमाच्च। तस्मादात्मभेदपरिकल्पना वृथैव तार्किकैः क्रियते।

(मा० का० भा० ३।५)

क्या आत्मा एक ही है? हाँ, क्या तुमने यह नहीं सुना कि सम्पूर्ण संघातों में आकाश के समान व्याप्त एक ही है? यदि आत्मा एक ही है तो सर्वत्र वह दुःखी या सुखी होगा? सांख्य की यह आपत्ति संभव नहीं है क्योंकि सांख्य आत्मा का सुख-दुःखादिमत्व स्वीकार नहीं करता। सुख-दुःखादि को उसने बुद्धि समवेत माने हैं तथा इसके सिवा अनुभव स्वरूप आत्मा का भेद कल्पना में कोई प्रमाण भी नहीं है। यदि कहो कि भेद न होने पर तो प्रधान की परार्थता भी संभव नहीं होगी, तो ऐसा कहना ठीक नहीं, क्योंकि प्रधान द्वारा संपादित कार्य का आत्मा के साथ सम्बन्ध नहीं है। यदि प्रधान कर्तृक बंध या मोक्ष पुरुषों में पथक २ रूप से समवेत होते तो आत्मा को एक

मानने में प्रधान की परार्थता उपयुक्त नहीं हो सकती थी और तब पुरुषों की भेद कल्पना करनी ठीक थी। किन्तु सांख्य तो बंध या मोक्ष को पुरुष से संबद्ध ही नहीं मानते, वे तो आत्माओं को निर्विशेष और चेतनमात्र ही मानते हैं। अतः प्रधान की परार्थता तो पुरुष की सत्तामात्र प्रयुक्त है न कि पुरुषभेद प्रयुक्त। इसलिए पुरुषों की भेद कल्पना में प्रधान की परार्थता कारण नहीं है। इसके सिवा सांख्य के पास पुरुष भेद मानने में और कोई प्रमाण नहीं है। पर (आत्मा) की सत्तामात्र को ही निमित्त बनाकर प्रधान स्वयं बंध और मोक्ष को प्राप्त होता है और वह पर, केवल उपलब्धिमात्र सत्ता स्वरूप से ही प्रधान की प्रवृत्ति में हेतु है, किसी विशेषता के कारण नहीं। अतः केवल मूढ़ता से ही पुरुषों की भेद कल्पना और वेदार्थ का परित्याग किया जाता है।

आत्मा और परमात्मा का ऐक्य

महता हि प्रयत्नेन कामाद्याश्रयत्वकल्पनाः प्रतिषेद्धव्याः, आत्मनः परेणैकत्वशास्त्रार्थसिद्धये। तत्कल्पनायां पुनः क्रियमाणायां शास्त्रार्थ एव बाधितः स्यात्। यथेच्छादीनामात्मधर्मत्वं कल्पयन्तो वैशेषिका नैयायिकाश्च उपनिषच्छास्त्रार्थेन न संगच्छन्ते, तथेयमपि कल्पना उपनिषच्छास्त्रार्थबाधनान्नादरणीया।

(बृ० उ० भा०, ४।३।२२)

आत्मा का परमात्मा से एकत्व है—इस शास्त्र तात्पर्य की सिद्धि के लिये 'आत्मा कामादिका आश्रय है' इस कल्पना का पूरा प्रयत्न करके विरोध करना चाहिये। पुनः इस कल्पना के करने पर तो शास्त्र का तात्पर्य ही बाधित हो जायगा। जिस प्रकार इच्छादि को आत्मा का धर्म कल्पना करने वाले वैशेषिक और न्यायमतावलम्बियों की औपनिषद् शास्त्रतात्पर्य से संगति नहीं होती, उसी प्रकार औपनिषद् शास्त्रार्थ की बाधिका होने के कारण यह कल्पना भी आदरणीय नहीं है।

ब्रह्म एवं आत्मा का ऐक्य

को नोऽस्माकमात्मा किं ब्रह्मेति। आत्मब्रह्मशब्दयोरितरेतरविशेषणविशेष्यत्वम्। ब्रह्मेत्यध्यात्मपरिच्छिन्नमात्मानं निवर्तयति, आत्मेति चात्मव्यतिरिक्तस्य ———— उपास्यत्वं निवर्तयति अभेदेना-

त्मैव ब्रह्म ब्रह्मैवात्मेति एवं सर्वात्मा वैश्वानरो ब्रह्म स आत्मेत्येतत्सिद्धं भवति। मूर्धा ते व्यपतिष्यत् अन्धोऽभविष्यत् इत्यादिलिंगात्।

(छा० उ० भा० ५।१२।१)

हमारा आत्मा कौन है? ब्रह्म क्या है? यहाँ आत्मा और ब्रह्म शब्दों का परस्पर विशेषण विशेष्यभाव है। ब्रह्म इस शब्द से श्रुति देह-परिच्छिन्न आत्मा के ग्रहण का निवारण करती है तथा आत्मा इस शब्द से आत्मा से भिन्न आदित्यादि ब्रह्म के उपास्यत्व की निवृत्ति करती है। अतः दोनों का अभेद होने के कारण आत्मा ही ब्रह्म है और ब्रह्म ही आत्मा है। अतः सर्वात्मा वैश्वानर ब्रह्म है और वही आत्मा है—यह सिद्ध होता है। यह बात 'तेरा मस्तक गिर जाता, तू अन्धा हो जाता' इत्यादि लिंगों से जानी जाती है।

एष आत्मा भवतां स्वरूपम्। (छा० उ० भा० ८।१।५)

यह आत्मा आपलोगों का स्वरूप ही है।

आत्मा अद्वैत (एक) है

यथा प्रकाशाकाशसवितृप्रभृतयो अंगुलिकरकोदकप्रभृतिषु कर्मसूपाधिभूतेषु सविशेषा इवावभासन्ते, नच स्वाभाविकीमविशेषात्मतां जहति। एवमुपाधिनिमित्त एवायमात्मभेदः स्वतस्त्वैकात्म्यमेव। तथाहि-वेदान्तेषु अभ्यासेनासकृज्जीवप्राज्ञयोरभेदः प्रतिपाद्यते।

(ब्र० सू० भा० ३।२।२९)

जैसे प्रकाश, आकाश, सूर्य आदि अंगुलि, कमण्डल, जल आदि उपादिभूत कर्मों में सविशेष से भासते हैं, परन्तु अपने स्वाभाविक साधारण रूप को नहीं छोड़ते, वैसे ही यह आत्मभेद उपाधिनिमित्तिक ही है क्योंकि वेदान्त वाक्यों में अभ्यास से अनेक बार जीव और प्राज्ञ का अभेद स्वीकार किया गया है।

अध्याय—२

ब्रह्म का जगत्कारणत्व : सत्कार्यवाद और विवर्त्तवाद

ब्रह्म से जगत् का उद्भव, स्थिति और संहार होता है; यह ब्रह्म का तटस्थ लक्षण है। ब्रह्म का जगत्कारणत्व श्रुति से ज्ञात होता है। किन्तु शंकराचार्य सांख्य के प्रकृतिवाद तथा न्याय वैशेषिक के परमाणुवाद का खण्डन करके, परोक्ष प्रक्रिया से ब्रह्म की जगत्कारणता सिद्ध करते हैं। उन्होंने सत्कार्यवाद का सुन्दर प्रतिपादन और सतर्क समर्थन किया है। सत्कार्यवाद सांख्य को भी मान्य है। सांख्य की प्रकृति नित्य भी है और परिणामिनी भी, किन्तु शंकर का ब्रह्म परिणामी नहीं है। इसलिए वे जगत् को ब्रह्म का विवर्त्त मानते हैं, परिणाम नहीं।

सृष्टि का क्रम क्या है, इस विषय में शंकर की रुचि नहीं है। श्रुतियों का चरम उद्देश्य आत्मा और ब्रह्म की एकता का बोध कराना है, न कि सृष्टि-क्रम का उद्घाटन करना। सत्कार्यवाद का अर्थ है कार्य का कारण से अनन्यत्व। ब्रह्म से अलग जगत् की सत्ता नहीं है। शंकर यह भी कहते हैं कि वास्तव में ब्रह्म को कारण नहीं कहा जा सकता, न जगत् की सृष्टि ही वास्तविक है। सारी सृष्टि अर्थात् जगत् अविद्यामूलक प्रतीतिमात्र है।

माया शक्ति से समन्वित ब्रह्म ही ईश्वर है। ईश्वर में अविद्या और अध्यास नहीं हैं, जो कि जीव की व्यावर्तक सीमाएँ हैं। ईश्वर और जीव में उपास्य-उपासक, नियन्ता-नियम्य आदि भेदमूलक सम्बन्ध हैं।

ब्रह्म का तटस्थ लक्षण : जगत्कारणत्व

अस्य जगतो नामरूपाभ्यां व्याकृतस्यानेककर्तृभोक्तृसंयुक्तस्य प्रतिनियतदेशकालनिमित्तक्रियाफलाश्रयस्य मनसाप्यचिन्त्यरचनारूपस्य जन्मस्थितिभंगं यतः सर्वज्ञात् सर्वशक्तेः कारणाद् भवति तद्ब्रह्मेति वाक्यशेषः। अन्येषामपि भावविकाराणां त्रिष्वेवान्तर्भाव इति जन्मस्थितिनाशानामिह ग्रहणम्।

(ब्र०सू० भा० १।१।२)

अतो यस्मिन्नप्ययः सर्वेषां चेतनानां तच्चेतनं सच्छब्दवाच्यं जगतः कारणं न प्रधानम् ।

(ब्र० सू० भा० १।१।९)

जो नाम रूप से अभिव्यक्त हुआ है तथा अनेक कर्त्ता और भोक्ताओं से सयुक्त है, जो प्रतिनियत देश, काल और निमित्त से क्रिया और फल का आश्रय है एवं मन से भी अचिन्त्य रचनारूप वाले इस जगत की उत्पत्ति, स्थिति और लय जिस सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् कारण से होते हैं 'वह ब्रह्म है' यह वाक्यशेष है। अन्य भाव विकारों का भी इन तीनों में ही अन्तर्भाव है, इसलिये उत्पत्ति, स्थिति और नाश का यहाँ ग्रहण है।

अतः जिसमें सभी चेतनों का लय होता है वही चेतन सत् शब्द वाच्य और जगत् का कारण है प्रधान नहीं।

ब्रह्म निमित्त एवं उपादानकारण

पारिशेष्याद्ब्रह्मणोऽन्यदुपादानकारणमशुद्ध्यादिगुणकं स्मृतिप्रसिद्धमभ्युपगन्तव्यम्। ब्रह्मकारणत्वश्रुतेर्निमित्तत्वमात्रे पर्यवसानादिति। एवं प्राप्ते ब्रूमः—प्रकृतिश्चोपादानकारणं च ब्रह्माभ्युपगन्तव्यं निमित्तकारणं च। न केवलं निमित्तकारणमेव। कस्मात्? प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात्। एवं प्रतिज्ञादृष्टान्तौ श्रौतौ नोपरुध्येते। प्रतिज्ञा तावत्-'उत तमादेशमप्राक्ष्यो येनाश्रुतं श्रुतं भवत्यमतं मतमविज्ञातं विज्ञातम्' इति। तत्र चैकेन विज्ञातेन सर्वमन्यदविज्ञातमपि विज्ञातं भवतीति प्रतीयते। तच्चोपादानकारणविज्ञाने सर्वविज्ञानं संभवत्युपादानकारणाव्यतिरेकात्कार्यस्य। निमित्तकारणव्यतिरेकस्तु कार्यस्य नास्ति; लोके तीक्ष्णः प्रासादव्यतिरेकदर्शनात्। दृष्टान्तोऽपि—'यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृन्मयं विज्ञातं स्याद्वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्' इत्युपादानकारणगोचर एवाम्नायते। तथा 'एकेन लोहमणिना सर्वं लोहमयं विज्ञातं स्यात्' इति च। तथान्यत्रापि 'कस्मिन्नु भगवो विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवति' इति प्रतिज्ञा। 'यथा पृथिव्यामोषधयः संभवन्ति' इति दृष्टान्तः। तथा 'आत्मनि खल्वरे दृष्टे श्रुते मते विज्ञाते इदं सर्वं विदितम्' इति प्रतिज्ञा। 'स यथा दुंदुभेर्हन्यमानस्य न बाह्याञ्छब्दाञ्छक्नुयाद्ग्रहणाय दुंदुभेस्तु ग्रहणेन दुंदुभ्याघातस्य वा शब्दो गृहीतः' इति दृष्टान्तः। एवं यथासंभवं प्रतिवेदान्तं प्रतिज्ञादृष्टान्तौ प्रकृतित्वसाधनौ प्रत्येतव्यौ। यत इतीयं

अत्र च विभक्ते विद्याविद्ये परापरे इत्यादावेव शास्त्रस्य। अतो न तार्किकवाद्भटप्रवेशो वेदान्तराजप्रमाणबाहुगुप्ते इहात्मैकत्वविषये इति। एतेन अविद्याकृतनामरूपाद्युपाधिकृतानेकशक्तिसाधनकृतभेदवत्त्वात् ब्रह्मणः सृष्ट्यादिकर्तृत्वे साधनाद्यभावो दोषः प्रत्युक्तो वेदितव्यः परैरुक्त आत्मानर्थकर्तृत्वादिदोषश्च।

(प्रश्न० उ० भा० ६।३)

चेतनपूर्विका च सृष्टिः···स ईक्षांचक्रे ईक्षणं दर्शनं चक्रे कृतवानित्यर्थः सृष्टिफलक्रमादिविषयम्।···यथा सांख्यस्य चिन्मात्रस्यापरिणामिनोऽप्यात्मनो भोक्तृत्वं, तद्वद्वेदवादिनामीक्षापूर्वकं जगत्कर्तृत्वमुपपन्नं श्रुतिप्रामाण्यात्।···एकस्याप्यात्मनोऽविद्याविषयनामरूपोपाध्यनुपाधिकृतविशेषाभ्युपगमात्। अविद्याकृतनामरूपोपाधिकृतो हि विशेषोऽभ्युपगम्यत आत्मनो बन्धमोक्षादिशास्त्रकृतसंव्यवहाराय। परमार्थतोऽनुपाधिकृतं च तत्त्वमेकमद्वितीयमुपादेयं सर्वतार्किकबुद्ध्यनवगम्यं ह्यजमभयं शिवमिष्यते। न तत्र कर्तृत्वं भोक्तृत्वं वा क्रियाकारकफलं वा स्याद्द्वैतत्वात्सर्वभावानाम्।

(प्रश्न० उ० भा० ६।३)

यहाँ इसी प्रकार का संबन्ध संभव होता है अन्य प्रकार का नहीं क्योंकि 'अपने ही अतीत प्राप्त होता है' इस तरह श्रुति स्वरूप-संबन्ध को कहती है। क्योंकि स्वरूप अविनाशी है, अतः नर नगर न्याय से सम्बन्ध नहीं घटता। उपाधिकृत स्वरूप के तिरोधान से 'स्वमपीतो भवति' यह संभव होता है। भेद भी अन्य प्रकार का संभव नहीं है क्योंकि श्रुतियों से प्रसिद्ध अद्वितीय ईश्वरत्व का विरोध होता है। और 'जो भी यह पुरुष से बाहर आकाश है जो यह पुरुष के भीतर आकाश है जो यह हृदय के भीतर आकाश है' इस प्रकार श्रुति एक आकाश में भी स्थानकृत भेद व्यपदेश का उपपादन करती है।

इस प्रकार ब्रह्म में भेद व्यपदेश भी उपाधि की अपेक्षा से उपचरित है स्वरूप भेद की अपेक्षा से नहीं है। प्रकाश आदि के समान यह उपमा का ग्रहण है जैसे सूर्य अथवा चन्द्रमा के एक प्रकाश में उपाधि के योग से उत्पन्न हुए विशेष का उपाधि के उपशम से सम्बन्ध व्यपदेश और उपाधि भेद से भेदव्यपदेश होता है। अथवा जैसे सुई के छिद्र, पाश, आकाश आदि में उपाधि की अपेक्षा से ही ये सम्बन्ध व्यपदेश और भेद व्यपदेश होते हैं वैसे ही यहाँ भी समझना चाहिए

यहाँ तो शास्त्र के आरंभ में ही परा और अपरा रूप विद्या तथा अविद्या का विभाग किया है। अतः वेदान्तरूपी राजा की प्रमाणरूपिणी भुजाओं से सुरक्षित इस आत्मैकत्व राज्य में तार्किक-वादरूप योद्धाओं का प्रवेश नहीं हो सकता। इस प्रतिपादन से सृष्टि आदि के कर्तृत्व में साधनादि का अभाव-रूप दोष भी निरस्त हुआ समझना चाहिए, क्योंकि अविद्याकृत नामरूप आदि उपाधि का कारण ब्रह्म अनेक शक्ति और साधन जनित भेदों से युक्त है; तथा इसी से हमारे विपक्षियों का बतलाया हुआ आत्मा का अपना ही अनर्थकर्तृत्व रूप दोष भी निवृत्त हो जाता है।

सृष्टि चेतनपूर्विका है यह अर्थ बताते हैं—स ईक्षांचक्रे-ईक्षण दर्शन किया अर्थात् सृष्टि के फल क्रम का विचार किया—जैसे सांख्यमत में चिन्मात्र और अपरिणामी आत्मा का भोक्तृत्व संभव है उसी प्रकार श्रुति प्रमाण से भेद वादियों के मत में उसका ईक्षण पूर्वक जगत्कर्तृत्व भी बन सकता है। क्योंकि हम अविद्याविषयक नामरूपमय उपाधि तथा उसके अभाव के कारण ही एक मात्र आत्मा की विशेषता मानते हैं। बन्ध मोक्ष आदि शास्त्र के व्यवहार के लिए ही आत्मा का अविद्याकृत नाम रूप उपाधि मूलक विशेष माना गया है, परमार्थतः तो अनुपाधिकृत एक अद्वितीय तत्त्व ही मानना चाहिए, जो सम्पूर्ण तार्किकों की बुद्धि का अविषय, अभय और शिव स्वरूप है। उसमें कर्तृत्व भोक्तृत्व अथवा क्रियाकारक या फल कुछ भी नहीं है, क्योंकि सभी भाव अद्वैत रूप हैं।

मायावाद अथवा विवर्तवाद

न हि रज्ज्वां भ्रान्तिबुद्ध्या कल्पितः सर्पो विद्यमानः सन्विवेकतो निवृत्तः। नैव माया मायाविना प्रयुक्ता तद्दर्शिनां चक्षुर्बन्धापगमे विद्यमाना सती निवृत्ता। तथेदं प्रपञ्चाख्यं मायामात्रं द्वैतं रज्जुवन्माया-विकल्पाद्द्वैतं परमार्थतः। तस्मान्न कश्चित्प्रपञ्चः प्रवृत्तो निवृत्तो वास्ती-त्यभिप्रायः।

(मा० का० भा० १।१७)

विवर्तवाद

यथैव हि ब्रह्मणो जगदुत्पत्तिः श्रूयते, एवं विकारव्यतिरेकेणापि ब्रह्मणोऽवस्थानं श्रूयते; प्रकृतिविकारयोर्भेदेन व्यपदेशात्। ...यदि च कृत्स्नं ब्रह्म कार्यभावेनोपयुक्तं स्यात् 'सता सोम्य तदा संपन्नो भवति'

इति सुषुप्तिगतं विशेषणमनुपपन्नं स्यात्। विकृतेन ब्रह्मणा नित्यसपन्नत्वादविकृतस्य च ब्रह्मणोऽभावात्। तथेन्द्रियगोचरत्वप्रतिषेधात् ब्रह्मणो विकारस्य चेन्द्रियगोचरत्वोपपत्तेः। तस्मादस्त्यविकृतं ब्रह्म।···अविद्याकल्पितरूपभेदाभ्युपगमात्। नह्यविद्याकल्पितेन रूपभेदेन सावयवं वस्तु संपद्यते। नहि तिमिरोपहतनयनेनानेक इव चन्द्रमा दृश्यमानोऽनेक एव भवति। अविद्याकल्पितेन च नामरूपलक्षणेन रूपभेदेन व्याकृताव्याकृतात्मकेन तत्त्वान्यत्वाभ्यामनिर्वचनीयेन ब्रह्म परिणामादिसर्वव्यवहारास्पदत्वं प्रतिपद्यते। पारमार्थिकेन च रूपेण सर्वव्यवहारातीतं अपरिणतमवतिष्ठते। वाचारम्भणमात्रत्वाच्चाविद्याकल्पितस्य नामरूपभेदस्य, इति न निरवयवत्वं ब्रह्मणः कुप्यति। न चेयं परिणामश्रुतिः परिणामप्रतिपादनार्था; तत्प्रतिपत्तौ फलानवगमात्।

(ब्र० सू० २।१।२७)

रज्जु में भ्रान्ति बुद्धि से कल्पित सर्प सत् विद्यमान होता हुआ विवेक से निवृत्त नहीं हुआ। न तो मायावी के द्वारा प्रयुक्त माया विद्यमान हुई देखने वालों की आँखों का बन्धन हट जाने पर निवृत्त हो गई। उसी प्रकार यह द्वैत प्रपंच माया मात्र है; रज्जु या मायावी के समान परमार्थतः अद्वैत ही है। इसलिए कोई प्रपंच न तो प्रवृत्त हुआ, न ही निवृत्त हुआ ऐसा अभिप्राय है।

जिस प्रकार ब्रह्म से जगत् की उत्पत्ति श्रुति है, उसी प्रकार कार्य से भिन्न ब्रह्म की अवस्थिति श्रुति भी है क्योंकि प्रकृत और विकार में भेद व्यपदेश है। ······यदि ब्रह्म सम्पूर्ण रूप में कार्यरूप से उपयुक्त (परिणत) हो तो हे सोम्य! उस समय यह सत् ब्रह्म के साथ संपन्न हो जाता है ना यह सुषुप्तिगत विशेषण (तदा) अनुपपन्न हो जाता है। क्योंकि विकृत ब्रह्म के साथ नित्य लगा है और अविकृत ब्रह्म का अभाव है। उसी प्रकार ब्रह्म में इन्द्रिय विषयत्व का प्रतिषेध है और विकार से इन्द्रिय विषयता की उत्पत्ति होती है। इससे सिद्ध होता है कि ब्रह्म अविकृत है।···क्योंकि अविद्या कल्पित रूपभेद स्वीकार किया गया है। अविद्या कल्पित रूप भेद से वस्तुसावयव नहीं हो जाती, जैसे तिमिर दोष से दूषित नेत्र द्वारा चन्द्रमा अनेक सा दृश्यमान होने पर भी अनेक नहीं हो जाता, वैसे अविद्या से कल्पित नामरूपात्मक, व्यक्त और अव्यक्त रूप सत् और असत् से विलक्षण अनिर्वचनीय रूप भेद से ब्रह्म परिणामादि सब व्यवहारों का आश्रय होता है। परन्तु पारमार्थिक रूप से सब व्यवहारों से अतीत और परिणाम रहित अवस्थित है अविद्या कल्पित नाम-रूप भेद तो केवल

वाचारम्भणमात्र है, इससे ब्रह्म में निरवयवत्व बाधित नहीं होता। यह परिणाम श्रुति परिणाम प्रतिपादन के लिएँ नहीं है क्योंकि उससे ज्ञान फल अवगत नहीं होता, किन्तु यह श्रुति सर्वव्यवहार शून्य ब्रह्मात्मभाव प्रतिपादन करने के लिए हैं क्योंकि उसके ज्ञान से फल अवगत होता है।

परमेश्वर एव च नामरूपयोर्व्याकर्ता इति सर्वोपनिषत्सिद्धान्तः।

(ब्र० सू० भा० २।४।२०)

परमेश्वर ही नाम-रूप का व्याकर्ता (प्रकटकर्ता) है, ऐसा सब उपनिषदों का सिद्धान्त है।

अस्ति चायमपरो दृष्टान्तो यथा स्वयं प्रसारितया मायया मायावी त्रिष्वपि कालेषु न संस्पृश्यते, अवस्तुत्वात्, एवं परमात्मापि संसार-मायया न संस्पृश्यत इति। यथा च स्वप्नदृगेकः स्वप्नदर्शनमायया न संस्पृश्यत इति; प्रबोधसंप्रसादयोरनन्वागतत्वात्। एवमवस्थात्रयसाक्ष्येको ऽव्यभिचार्यवस्थात्रयेण व्यभिचारिणा न संस्पृश्यते। मायामात्रं ह्येतद्-यत्परमात्मनोऽवस्थात्रयात्मनावभासनं रज्वा इव सर्पादिभावेनेति।

(ब्र० सू० भा० २।१।९)

यह दूसरा दृष्टान्त है जैसे अपना फैलाई हुई माया से तीनों काल में भी स्वय मायावी संस्पृष्ट नहीं होता, क्योंकि वह माया अवस्तु (मिथ्या) है। वैसे ही परमात्मा भी संसार माया से सस्पृष्ट नहीं होता। जैसे एक स्वप्नद्रष्टा स्वप्न दर्शन माया से सम्बन्धित नहीं होता, क्योंकि जाग्रत और सुषुप्ति में वह स्वप्न दर्शन माया से सम्बन्धित नहीं है, वैसे ही जाग्रत आदि तीनों अवस्थाओं का साक्षी, एक और अव्यभिचारी (तीनों समान रूप से स्थित) वह तीनों व्यभिचारी अवस्थाओं मे संस्पृष्ट नहीं होता। जैसे रज्जु की सर्पादिरूप से प्रतीति मिथ्या है, वैसे परमात्मा को तीनों उत्पत्ति, स्थिति, लय अवस्थाओं के रूप में प्रतीति मिथ्या है।

ईश्वर की दोनों प्रकृतियाँ नित्य हैं

नित्येश्वरत्वादीश्वरस्य तत्प्रकृत्योरपि युक्तं नित्यत्वेन भवितुम्। प्रकृतिद्वयवत्त्वमेव हीश्वरस्येश्वरत्वम्। याभ्यां प्रकृतिभ्यामीश्वरो जग-दुत्पत्तिस्थितिप्रलयहेतुः, ते द्वे अनादी सत्यौ संसारस्य कारणम्।

(गी० भा० १३।१९)

ईश्वर के नित्य होने से उस ईश्वर और उसकी प्रकृतियों का भी नित्य होना उचित है। ईश्वर को ईश्वरता इसी में है, क्योंकि वह इन दो प्रकृतियों वाला है। जिन दो प्रकृतियों से ईश्वर जगत् की उत्पत्ति, स्थिति और प्रलय का हेतु है; वे दोनों अनादि, सत्य हैं तथा जगत का कारण हैं।

एवं प्रवृत्तिरहितोऽपि ईश्वरः सर्वगतः सर्वज्ञः सर्वशक्तिश्च सन् सर्वं प्रवर्तयेदिति उपपन्नम्।

(ब्र० सू० भा० २।२।२)

इस प्रकार प्रवृत्ति रहित भी ईश्वर सर्वगत सर्वज्ञ तथा सर्व शक्तिमय होकर सबको प्रवृत्त करता है, यह ठीक है।

एवं प्रकृतित्वं ब्रह्मणः प्रसिद्धम्। यत्पुनरिदमुक्तं ईक्षापूर्वकं कर्तृत्वं निमित्तकारणेष्वेव कुलालादिषु लोके दृष्टं नोपादानेष्वित्यादि, तत्प्रत्युच्यते न लोकवदिह भवितव्यम्। नह्ययमनुमानगम्योऽर्थः। शब्दगम्यत्वात्त्वस्यार्थस्य यथाशब्दमिह भवितव्यम्। शब्दश्चेक्षितुः ईश्वरस्य प्रकृतित्वं प्रतिपादयतीत्यवोचाम्।

(ब्र० सू० भा० १।४।२७)

इस प्रकार ब्रह्म मे उपादान कारणत्व प्रसिद्ध है। ईक्षापूर्वक कर्तृत्व लोक में कुम्हार आदि निमित्त कारणों में देखा गया है उपादान कारणों में नहीं, इत्यादि जो कहा गया है, उसका निराकरण करते है कि यहाँ लोक के समान नहीं होना चाहिए, क्योंकि यह अनुमानगम्य अर्थ नही है, किन्तु शब्दगम्य है, अतः इस अर्थ को तो यहां शब्द श्रुति के अनुसार होना चाहिये। ऐसा हम कह चुके है कि शब्द वेद ईक्षण कर्ता ईश्वर प्रकृति ऐसा प्रतिपादन करता है। और पुनः यह सब विस्तारपूर्वक आगे भी कहेगे।

शक्ति तथा शक्तिमान में अभेद

यया चेश्वरशक्त्या भक्तानुग्रहादिप्रयोजनाय ब्रह्म प्रतिष्ठते प्रवर्तते, सा शक्तिर्ब्रह्मैवाहं, शक्तिशक्तिमतोरनन्यत्वात् इत्यभिप्रायः। अथवा ब्रह्मशब्दवाच्यत्वात् सविकल्पकं ब्रह्म, तस्य ब्रह्मणो निर्विकल्पकोऽहमेव नान्यः प्रतिष्ठा आश्रयः।

(गी० भा० १४।२७)

जिस ईश्वर की शक्ति द्वारा भक्तों का अनुग्रह प्रयोजन के प्रति ब्रह्म प्रवृत्त होता है वह शक्ति मैं ब्रह्म ही हूँ क्योंकि शक्ति और शक्तिमान में भेद नहीं

होता, यह अभिप्राय है। अथवा ब्रह्म शब्द वाच्य होने से सविकल्पकब्रह्म के आश्रय में निर्विकल्पक ब्रह्म मैं ही हूँ।

ईश्वर और जीव

ज्ञानशक्तिकर्मोपास्योपासकशुद्धाशुद्धमुक्तामुक्तभेदादात्मभेद एवेति चेन्न भेददृष्ट्यपवादात्। यदुक्तं संसारिण ईश्वरादनन्या इति तन्न। किं तर्हि? भेद एव संसार्यात्मनाम्। कस्मात्? लक्षणभेदादश्वमहिषवत्। कथं लक्षणभेद इत्युच्यते—ईश्वरस्य तावन्नित्यं सर्वविषयं ज्ञानं सवितृप्रकाशवत्। तद्विपरीतं संसारिणां खद्योतस्येव। तथैव शक्तिभेदोऽपि। नित्या सर्वविषया चेश्वरशक्तिः विपरीतेतरस्य। कर्म च चित्स्वरूपात्मसत्तामात्रनिमित्तमीश्वरस्य। औष्ण्यस्वरूपद्रव्यसत्तामात्रनिमित्तदहनकर्मवत्। राजायस्कान्तप्रकाशकर्मवच्च स्वात्माविक्रियारूपम्। विपरीतमितरस्य। उपासीतेति वचनादुपास्य ईश्वरः गुरुराजवत्। उपासकश्चेतरः शिष्यभृत्यवत्। अपहतपाप्मादिश्रवणान्नित्यशुद्ध ईश्वरः। 'पुण्यो वै पुण्येन' इति वचनाद्विपरीत इतरः। अत एव नित्यमुक्त एवेश्वरः, नित्याशुद्धियोगात्संसारीतरः।

(के० उ० वा० भा० 3।1)

क्या ज्ञान, शक्ति, कर्म, उपास्य, उपासक, शुद्ध, अशुद्ध, मुक्त, अमुक्त भेद से आत्मभेद है? नहीं, क्योंकि भेददृष्टि का अपवाद होता है। जो यह कहा कि ससारी का ईश्वर से अभेद है वह ठीक नहीं। तब क्या है? ससारी आत्माओं का (ईश्वर से) भेद ही है। कैसे? अश्व और महिष के समान दोनों के लक्षण भिन्न हैं। लक्षण भेद कैसे है? इस पर कहते हैं कि सूर्य के प्रकाश के समान ईश्वर का ज्ञान तो नित्य एवं सर्वविषयक है। ससारियो का ज्ञान खद्योत के समान उससे विपरीत है। उसीप्रकार शक्तिभेद भी है। ईश्वर की शक्ति नित्य एव सर्वविषयक है जबकि संसारी की वैसी नहीं है। ईश्वर का कर्म भी चैतन्यस्वरूप आत्मसत्तामात्र मे है जैसे उष्णतास्वरूप द्रव्यसत्तामात्र के निमित्त जलने की क्रिया होती है। राजा, अयस्कान्तमणि, तथा प्रकाश आदि के समान भी कर्म होने से आत्मा अविकारी है तथा संसारी इससे विपरीत है। 'उपासीत' इस वचन से ईश्वर गुरु तथा राजा के समान उपास्य है। शिष्य तथा भृत्य के समान संसारी उपासक है। ईश्वर नित्य शुद्ध है क्योंकि श्रुति उसे अपहतपाप्मा कहती है। इससे विपरीत संसारी अशुद्ध है

क्योंकि 'पुण्य द्वारा पुण्यवान् होता है' ऐसा वचन है। इसी तरह नित्यमुक्त ईश्वर ही है तथा संसारी नित्य अशुद्ध होने से वैसा (नित्यमुक्त) नहीं है।

सत्कार्यवाद

युक्तेश्च प्रागुत्पत्तेः कार्यस्य सत्त्वमनन्यत्वं च कारणादवगम्यते, शब्दान्तराच्च। युक्तिस्तावद्वर्ण्यते—दधिघटरुचकाद्यर्थिभिः प्रतिनियतानि कारणानि क्षीरमृत्तिकासुवर्णादीन्युपादीयमानानि लोके दृश्यन्ते। न हि दध्यर्थिभिः मृत्तिकोपादीयते, न घटार्थिभिः क्षीरं, तदसत्कार्यवादे नोपपद्येत।...शक्तिश्च कारणस्य कार्यनियमार्था कल्प्यमाना नान्याऽसती वा कार्यं नियच्छेत्। असत्त्वाविशेषदन्यत्वाविशेषाच्च। तस्मात्कारणस्यात्मभूता शक्तिः शक्तेश्चात्मभूतं कार्यम्। अपि च कार्यकारणयोर्द्रव्यगुणादीनां चाश्वमहिषवद्भेदबुद्ध्यभावात् तादात्म्यमभ्युपगन्तव्यम्।... तादात्म्यप्रतीतेश्च द्रव्यगुणादीनां समवायकल्पनानर्थक्यम्।...प्रागुत्पत्तेश्च कार्यस्यासत्त्वे उत्पत्तिरकर्तृका निरात्मिका च स्यात्। उत्पत्तिश्च नाम क्रिया, सा सकर्तृकैव भवितुमर्हति गत्यादिवत्।... सतोर्हि द्वयोः संबंधः संभवति न सदसतोरसतोर्वा। अभावस्य च निरुपाख्यत्वात्प्रागुत्पत्तेरिति मर्यादाकरणमनुपपन्नम्। सतां हि लोके क्षेत्रगृहादीनां मर्यादा दृष्टा नाभावस्य।...यस्य पुनः प्रागुत्पत्तेरसत्कार्यं तस्य निर्विषयः कारकव्यापारः स्यात्। अभावस्य विषयत्वानुपपत्तेः।...तस्मात्क्षीरादीन्येव द्रव्याणि दध्यादिभावेनावतिष्ठमानानि कार्याख्यां लभन्ते इति न कारणादन्यत्कार्यं वर्षशतेनापि शक्यं निश्चेतुम्। तथा मूलकारणमेव वा अन्त्यात्कार्यात्तेन तेन कार्याकारेण नटवत्सर्वव्यवहारास्पदत्वं प्रतिपद्यते। एवं युक्तेः कार्यस्य प्रागुत्पत्तेः सत्त्वमनन्यत्वं च कारणादवगम्यते।

(ब्र० सू० भा० २।१।१८)

युक्ति से भी उत्पत्ति से पूर्वकाल में कार्य का सत्त्व और कारण से अनन्यत्व (अभेद) समझा जाता है, एवं अन्य श्रुति द्वारा भी। अब युक्ति का वर्णन किया जा रहा है—लोक व्यवहार में ऐसा देखा जाता है कि दधि, घट और रुचक (आभूषण) आदि का इच्छुक दूध, मिट्टी और सुवर्ण आदि नियत कारणों को लेता है। यह असत्कार्यवाद में अनुपपन्न होगा। ...कार्य के नियमन के लिए कल्पित कारण की शक्ति (कारण से) अन्य होने अथवा न होने पर कार्य का नियमन नहीं करेगी क्योंकि उसमें असत्त्व और अन्यत्व भी

समान है। इसलिए कारण की आत्मभूत शक्ति है और शक्ति का आत्मभूत कार्य है। कारण कार्य में तथा गुण द्रव्य में अश्व और महिष के समान भेद बुद्धि न होने के कारण तादात्म्य स्वीकार करना चाहिए।···तादात्म्य की प्रतीति से द्रव्यगुण आदि में समवाय की कल्पना निःफल है।···उत्पत्ति के पूर्व कार्य असत् हो तो उत्पत्ति कर्तृरहित तथा निरात्मक हो जायगी। उत्पत्ति तो क्रिया है वह गति आदि क्रिया के समान सकर्तृक ही हो सकती है। दो सत् पदार्थों का संबंध सम्भव है, सत् और असत् का संबंध संभव नहीं। अभाव के असत् तुच्छ होने से उसमें उत्पत्ति के पूर्व ऐसी मर्यादा करना युक्त नहीं है क्योंकि लोक में सत् क्षेत्र, गृह आदि पदार्थों की (उत्पत्ति के पूर्व या अनन्तर) मर्यादा देखी जाती है किंतु अभाव की नहीं। जिसके मत में उत्पत्ति से पूर्व कार्य असत् है उसके मत में कारक का व्यापार निर्विषयक होगा क्योंकि अभाव विषय नहीं हो सकता।···इसलिए दूध आदि पदार्थ दधि आदि के रूप में अवस्थित हुए कार्य संज्ञा को प्राप्त होते हैं। इस प्रकार कार्य कारण से भिन्न है ऐसा सैकड़ों वर्षों में भी सिद्ध नहीं किया जा सकता। उसी प्रकार मूल कारण ही अन्तिम कार्य पर्यन्त सब कार्यों के रूप में नट के समान सब व्यवहारों का आश्रय बनता है। इस प्रकार उत्पत्ति से पूर्व कार्य की सत्ता और कारण से अनन्यता युक्ति से अवगत होती है।

सत्कार्यवाद

कार्यस्य चाभिव्यक्तिलिंगत्वात्। कार्यस्य च सद्भावः प्रागुत्पत्तेः सिद्धः। कथमभिव्यक्तिलिंगत्वादभिव्यक्तिलिंगमस्येति। अभिव्यक्तिः साक्षाद्विज्ञानालंबनत्वप्राप्तिः। यद्धि लोके प्रावृतं तम आदिना घटादि-वस्तु तदालोकादिना आवरणतिरस्कारेण विज्ञानविषयत्वं प्राप्नुवत्प्राक्स-द्भावं न व्यभिचरति। तथेदमपि जगत्प्रागुत्पत्तेरित्यवगच्छामः। नह्यविद्यमानो घट उदितेऽप्यादित्ये उपलभ्यते।

(बृ० उ० भा० १।२।१)

कार्य की सत्ता में अभिव्यक्तिरूप लिंग है। उत्पत्ति से पूर्व कार्य की भी सत्ता सिद्ध होती है। किस प्रकार? अभिव्यक्तिरूप लिंग वाला होने से, क्योंकि अभिव्यक्ति ही कार्य का लिंग है। साक्षात् विज्ञानालम्बनत्व को प्राप्त होने का नाम 'अभिव्यक्ति' है। लोक में जो घट आदि पदार्थ अन्धकार आदि से आच्छादित होता है वही उस का प्रकाशादि से तिरस्कार होने पर

विज्ञान की विषयता को प्राप्त होकर अपनी पूर्वकालिक सत्ता का त्याग नहीं करता। 'इससे हमें मालूम होता है कि इसी प्रकार उत्पत्ति से पूर्व यह जगत् भी था; क्योंकि जो घट विद्यमान नहीं होता, उसकी उपलब्धि सूर्य के उदित होने पर भी नहीं होती।

उत्पत्ति से पूर्व कारण तथा कार्य की सत्ता का अनुमान

तस्माद्येनावृतं कारणेन, यच्चावृतं कार्यं, प्रागुत्पत्तेस्तदुभयमासीत् श्रुतेः प्रामाण्यादनुमेयत्वाच्च। अनुमीयते च प्रागुत्पत्तेः कार्यकारणयोरस्तित्वम्। कार्यस्य हि सतो जायमानस्य कारणे सत्युत्पत्तिदर्शनात्, असति चादर्शनात्, जगतोऽपि प्रागुत्पत्तेः कारणास्तित्वमनुमीयते घटादिकारणास्तित्ववत्।

(बृ० उ० भा० १।२।१)

इसलिए जिससे आवृत है और जो आवृत है उन दोनों की उत्पत्ति से पूर्व सत्ता है क्योंकि श्रुतिप्रमाण तथा अनुमान से भी सिद्ध है। उत्पत्ति से पूर्व कार्य और कारण के अस्तित्व का अनुमान होता है। उत्पन्न होता हुआ कार्य निश्चय ही कारण के रहने पर ही उत्पन्न देखा जाता है और उसके न रहने पर नहीं देखा जाता। अनुमान से सिद्ध है कि घट आदि के कारण समान उत्पत्ति से पूर्व जगत का और उसके कारण का भी अस्तित्व है।

कारण में कार्यात्मकता नहीं

सन्ति हि दृष्टान्ता यथा कारणमपिगच्छत्कार्यं कारणमात्मीयेन धर्मेण न दूषयति। तद्यथा शरावादयो मृत्प्रकृतिका विकारा विभागावस्थायामुच्चावचमध्यमप्रभेदाः सन्तः पुनः प्रकृतिमपि गच्छन्तो न तामात्मीयेन धर्मेण संसृजन्ति।...तत्र यदुक्तमपीतौ कारणस्यापि कार्यस्येव स्थौल्यादिदोषप्रसङ्ग इत्येतदयुक्तम्।

(ब्र० सू० भा० २।१।९)

जो यह कहा गया है कि कारण में लीन होता हुआ कार्य कारण को अपने धर्म से दूषित करेगा, वह दोष नहीं होगा, क्योंकि इस विषय में दृष्टान्त हैं। जैसे कारण में लीन होता हुआ कार्य कारण को अपने धर्म से दूषित नहीं करता—सकोरा आदि विकार मिट्टी के होते हैं जो विभाग अवस्था में छोटे, बड़े, मझले आकार के होकर पुनः मिट्टी में लय होते हुए उसको अपने धर्म से

समृष्ट नहीं करते। ···जो कहा कि लय में कारण के भी कार्य के समान स्थूलता आदि दोष संभव होंगे, यह अयुक्त है।

कार्यं च कारणेनाव्यतिरिक्तम्। तथा विशेषाणां च सामान्येऽन्तर्भावात्।

(बृ० उ० भा० १।६।१)

कार्यकारण से अलग न होने से विशेषों का सामान्य में अन्तर्भाव हो जाता है।

इतश्च कारणादनन्यत्वं कार्यस्य, यत्कारणं भावे एव कारणस्य कार्यमुपलभ्यते, नाभावे। तद्यथा सत्यां मृदि घट उपलभ्यते, सत्सु च तन्तुषु पटः। न च नियमेनान्यभावेऽन्यस्योपलब्धिर्दृष्टा। न ह्यश्वो गोरन्यः सन् गोर्भाव एवोपलभ्यते।

(ब्र० सू० भा० २।१।१५)

इसलिए भी कारण से कार्य का भेद नहीं है। कारण के अस्तित्व में ही कार्य उपलब्ध होता है कारण के अभाव होने पर नहीं। जैसे मृत्तिका के रहने पर घट उपलब्ध होता है और तन्तुओं के रहने पर पट उपलब्ध होता है। अन्य के रहने पर अन्य की उपलब्धि नियम से नहीं देखी जाती। अश्व गौ से अन्य होकर गौ के होने पर उपलब्ध नहीं होता।

इदं यदुक्तं नामरूपकर्मभेदभिन्नं जगदात्मैवैकोऽग्रे जगतः सृष्टेः प्रागासीत्। किन्नेदानीं स एवैकः। न। कथं तर्ह्यासीदित्युच्यते? यद्यपीदानीं स एवैकस्तथाप्यस्ति विशेषः। प्रागुत्पत्तेः अव्याकृतनामरूपभेदमात्मभूतमात्मैकशब्दप्रत्ययगोचरं, जगदिदानीं व्याकृतनामरूपभेदत्वादनेकशब्दप्रत्ययगोचरमात्मैकशब्दप्रत्ययगोचरं चेति विशेषः।

(ऐ० उ० भा० १।१।१)

यह जो नाम, रूप और कर्म के भेद से विविधरूप प्रतीत होने वाला जगत् कहा गया है वह संसार की सृष्टि से पूर्व आत्मा ही था। पूर्व क्या इस समय भी एक मात्र कहीं नहीं है? सिद्धान्ती-ऐसी बात नहीं है। तो फिर आसीत् (था) ऐसा क्यों कहा है? सिद्धान्ती-यद्यपि इस समय भी अकेला वही है तो भी कुछ विशेषता अवश्य है। (वह विशेषता यही है कि) उत्पत्ति से पूर्व यह जगत नाम रूपादि भेद के व्यक्त न होने के कारण आत्मभूत और एक आत्मा शब्द की प्रतीति का ही विषय था और इस समय नामरूपादि भेद

के व्यक्त हो जाने से वह अनेक शब्दों की प्रतीति का विषय तथा एक मात्र आत्मा शब्द की प्रतीति का विषय भी हो रहा है।

यच्च यदात्मना यत्र न वर्तते न तत्तत उत्पद्यते, यथा सिकताभ्यस्तैलम्।

(ब्र० सू० भा० २।१।१६)

जो जिस स्वरूप से जिसमें नहीं होता वह उससे उत्पन्न नहीं होता जैसे वालू से तेल उत्पन्न नही होता।

अविशिष्टे हि प्रागुत्पत्तेः सर्वस्य सर्वत्रासत्त्वे कस्मात्क्षीरादेव दध्युत्पद्यते ? न मृत्तिकायाः ? मृत्तिकाया एव घट उत्पद्यते न क्षीरात्।

(ब्र० सू० भा० २।१।१८)

उत्पत्ति के पूर्व सबका सर्वत्र सत्त्वाभाव अविशिष्ट होने से दूध से ही दधि क्यों उत्पन्न होता है, और मृत्तिका से क्यों नहीं होता, एवं मृत्तिका से ही घट उत्पन्न होता है, दूध से क्यों नहीं होता ?

कार्यकारण सम्बन्ध

अनृतत्वात् कार्यवस्तुनः। न हि कारणव्यतिरेकेण कार्यं नाम वस्तुतोऽस्ति।

(तै० उ० भा० २।१)

कार्यरूप वस्तु तो मिथ्या है—वस्तुतः कारण से भिन्न कार्य है ही नहीं।

सर्वं च नामरूपादि सदात्मनैव सत्यं विकारजातं, स्वतस्त्वनृतमेव।

(छा० उ० भा० ७।३।२)

सारा नाम रूपादि विकारजात सत्स्वरूप से ही सत्य है, स्वय तो वह मिथ्या ही है।

सत एव द्वैतभेदेनान्यथागृह्यमाणत्वात् नासत्त्वं कस्यचित्क्वचिदिति भ्रमः।

(छा० उ० भा० ६।२।३)

द्वैतभेदसे सत् ही अन्यथारूप से गृहीत होने के कारण कभी किसी पदार्थ की असत्ता नहीं है ऐसा हमारा कथन है।

ब्रह्म और जगत् कार्य का कारण से अनन्यत्व

अभ्युपगम्य चेमं व्यावहारिकं भोक्तृभोग्यलक्षणं विभागं 'स्याल्लोकवत्'इति परिहारोऽभिहितः। नत्वयं विभागः परमार्थतोऽस्ति यस्मात्तयोः कार्यकारणयोरनन्यत्वमवगम्यते। कार्यमाकाशादिकं बहुप्रपञ्चं जगत्, कारणं परं ब्रह्म, तस्मात्कारणात्परमार्थतोऽनन्यत्वं व्यतिरेकेणाभावः कार्यस्यावगम्यते। कुतः? आरम्भणशब्दादिभ्यः। आरम्भणशब्दस्तावत् एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानं प्रतिज्ञाय दृष्टान्तापेक्षायामुच्यते- 'यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृन्मयं विज्ञात स्याद्वाचरम्भणंविकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्'। (छा० ६।१।१) इति। एतदुक्तं भवति— एकेन मृत्पिण्डेन परमार्थतो मृदात्मना विज्ञातेन सर्वं मृन्मयं घटशरावोदञ्चनादिकं मृदात्मकत्वाविशेषाद्विज्ञातं भवेत्। यतो वाचारम्भणं विकारो नामधेयं वाचैव केवलमस्तीत्यारभ्यते। विकारो घटः शराव उदञ्चनं चेति। न तु वस्तुवृत्तेन विकारो नाम कश्चिदस्ति। नामधेयमात्रं ह्येतदनृतं मृत्तिकेत्येव सत्यमिति।

(ब्र० सू० भा० २।१।१४)

यह व्यावहारिक भोक्तृ—भोग्यरूप विभाग स्वीकार कर स्याल्लोकवत् इस सूत्रभाग से उसका परिहार कहा गया। परन्तु यह विभाग परमार्थतः नहीं है, जिससे वे कार्यकारण अनन्य अवगत होते हैं। आकाश आदि बहुत विस्तृत जगत कार्य है और परब्रह्म कारण है। उस कारण से कार्य के पृथक्त्व अभाव से ही वास्तव में कारण के साथ कार्य का अनन्यत्व अवगत होता है। क्योंकि आरम्भण शब्द आदि कहे हैं। एक विज्ञान से सर्वविज्ञान की प्रतिज्ञाकर दृष्टान्त की अपेक्षा में (हे सोम्य श्वेतकेतु! जैसे एक मृत्तिका पिण्ड से सब मृत्तिका के विकार ज्ञात हो जाते हैं कि विकार केवल वाणी के आश्रयभूत नाममात्र है, सत्य तो केवल मृत्तिका ही है) इस प्रकार आरम्भण शब्द से कहा गया है। अभिप्राय यह है कि वास्तव में मृत्तिकारूप से ज्ञात एक मृत्तिका पिण्ड मृत्तिकामय घट, सिकोरा, डोना आदि सभी पदार्थ मृत्तिकात्मकरूप अविशेष से विज्ञात होते हैं, क्योंकि वाचारम्भण विकार केवल नाम मात्र घट सिकोरा और डोना आदि विकार केवल वाणी से कहे जाते है, वस्तु वृत्ति से तो विकार कुछ भी नहीं है नाममात्र यह सब मिथ्या है, केवल मृत्तिका ही सत्य है

कथं पुनरिदानीमिदं सर्वमात्मैवेति ग्रहीतुं शक्यते ? चिन्मात्रानुगमात्सर्वत्र चित्स्वरूपतैवेति गम्यते। तत्र दृष्टान्त उच्यते। यत्स्वरूपव्यतिरेकेणाग्रहणं यस्य, तस्य तदात्मत्वमेव लोके दृष्टम्।

(बृ० उ० भा० २।४।७)

फिर इस समय सब कुछ आत्मा ही है यह कैसे ग्रहण किया जा सकता है ? चैतन्यमात्र सर्वत्र अनुगत है अतः चित्स्वरूप ही सब पाया जाता है। इसमें दृष्टान्त कहते हैं। जिसके स्वरूप के विना जिसको ग्रहण न किया जा सके वह उसका आत्मा ही है ऐसा लोक में देखा गया है।

ईश्वर की फल हेतुता

तस्यैव ब्रह्मणो व्यावहारिक्यां ईशित्रीशितव्यविभागावस्थायां अयमन्यः स्वभावो वर्ण्यते। यदेतदिष्टानिष्टव्यामिश्रलक्षणं कर्मफलं संसारगोचरं त्रिविधं प्रसिद्धं जंतूनां किमेतत्कर्मणो भवत्याहोस्विदीश्वरादिति भवति विचारणा। तत्र तावत्प्रतिपाद्यते फलमत ईश्वराद्भवितुमर्हति। कुतः ? उपपत्तेः। स हि सर्वाध्यक्षः सृष्टिस्थितिसंहारान् विचित्रान् विदधत् देशकालविशेषाभिज्ञत्वात्कर्मिणां कर्मानुरूपं फलं संपादयतीत्युपपद्यते। कर्मणस्त्वनुक्षणविनाशिनः कालान्तरभाविफलं भवतीत्यनुपपन्नम्। अभावाद्भावानुत्पत्तेः। स्यादेतत्—कर्म विनश्यत्स्वकालमेव स्वानुरूपं फलं जनयित्वा विनश्यति, तत्फलं कालान्तरितं कर्त्रा भोक्ष्यते इति। तदपि न परिशुद्ध्यति; प्राग्भोक्तृसंबंधात्फलत्वानुपपत्तेः। यत्कालं हि यत्सुखं दुःखं वा आत्मना भुज्यते तस्यैव लोके फलत्वं प्रसिद्धम्। न ह्यसंबद्धस्यात्मना सुखस्य दुःखस्य वा फलत्वं प्रतियन्ति लौकिकाः। अथोच्येत मा भूत् कर्मानन्तरं फलोत्पादः। कर्मकार्यादपूर्वात्फलमुत्पत्स्यत इति। तदपि नोपपद्यते। अपूर्वस्याचेतनस्य चेतनेनाप्रवर्तितस्य प्रवृत्त्यनुपपत्तेः। तदस्तित्वे च प्रमाणाभावात्। अर्थापत्तिः प्रमाणमिति चेत्। न; ईश्वरसिद्धेरर्थापत्तिक्षयात्।

ब्र० सू० भा० ३।२।३८

उसी ब्रह्म का व्यावहारिक ईशितृ-ईशितव्यरूप विभाग की अवस्था मे यह अन्य स्वभाव फल हेतुत्व वर्णन किया जाता है। जीवों का इष्ट, अनिष्ट और मिश्रित संसार विषयक त्रिविध जो यह कर्मफल प्रसिद्ध है, क्या यह कर्म से होता है अथवा ईश्वर से इसप्रकार चिन्ता होती है ? उस पर कहते हैं कि फल

होने के कारण ईश्वर से होना चाहिए। 'युक्ति होने से वह ईश्वर कर्माध्यक्ष, विचित्र दृष्टि, स्थिति और संसार का कर्ता है, क्योंकि देश विशेष और काल विशेष का ज्ञाता है'। इसलिए वह कर्म करने वाले जीवों को कर्म के अनुसार फल का संपादन करता है यह ठीक है। प्रतिक्षण विनाशशील कर्म से कालान्तर भावी फल होता है, यह अनुपपन्न है, क्योंकि अभाव से भाव की उत्पत्ति नहीं हो सकती। ठीक है-कर्म विनष्ट होता हुआ अपने स्थितिकाल में अपने अनुरूप कर्मफल उत्पन्न कर विनष्ट होता है और कर्ता कालान्तर में उस फल को भोगता है। यह कहना भी ठीक नहीं हुआ, क्योंकि भोक्ता के संबंध से पहले फलत्व अनुपपन्न है। कारण यह है कि जिस काल में जो सुख अथवा दुःख आत्मा भोगता है वही लोक में फलरूप से प्रसिद्ध है। आत्मा से असंबद्ध सुख या दुःख को लोग फलरूप से नहीं जानते हैं। यदि ऐसा कहा जाय कि कर्म के अनन्तर फल की उत्पत्ति न हो, परन्तु कर्मजन्य अपूर्व से फल उत्पन्न हो जायगा, तो यह भी युक्ति युक्त नहीं क्योंकि चेतन से अप्रवर्तित काष्ठ और लोष्ट के समान अचेतन अपूर्व की प्रवृत्ति ही नहीं हो सकती और उनके अस्तित्व में प्रमाण भी नहीं है। यह कहा कि अर्थापत्ति प्रमाण है तो यह युक्त नहीं क्योंकि ईश्वर की सिद्धि में अर्थापत्ति का क्षय हो जाता है।

सर्ववेदान्तेषु चेश्वरहेतुका एव सृष्टयो व्यपदिश्यन्ते। तदेव चेश्वरस्य फलहेतुत्वं यत्स्वकर्मानुरूपाः प्रजा सृजति इति। विचित्रकार्यानुपपत्त्यादयोऽपि दोषाः कृतप्रयत्नापेक्षत्वादीश्वरस्य न प्रसज्यन्ते।

(ब्र० सू० भा० ३।२।४१)

सभी वेदान्तों में सृष्टियों का हेतु ईश्वर बताया गया है। वही ईश्वर की फल हेतुता है कि वह स्वरूप के अनुरूप ही प्रजाओं की सृष्टि करता है। जो प्रयत्न किए होते हैं उन्हीं की अपेक्षा ईश्वर को होने से विभिन्न कार्य की असम्भावना का दोष प्रसक्त नहीं होता।

वैषम्यनैर्घृण्ये नेश्वरस्य प्रसज्येते। कस्मात्? सापेक्षत्वात्। यदि हि निरपेक्षः केवल ईश्वरो विषमां सृष्टिं निर्मिमीते, स्यातामेतौ दोषौ वैषम्यं नैर्घृण्यं च। न तु निरपेक्षस्य निर्मातृत्वमस्ति। सापेक्षो हीश्वरो विषमां सृष्टिं निर्मिमीते। किमपेक्षत इति चेत्, धर्माधर्मावपेक्षत इति वदाम- अत विषमा

सृष्टिरिति नायमीश्वरस्यापराधः। ईश्वरस्तु पर्जन्यवत् द्रष्टव्यः। यथा हि पर्जन्यो व्रीहियवादिसृष्टौ साधारणं कारणं भवति, व्रीहियवादिवैषम्ये तु तत्तद्बीजगतान्येव असाधरणानि सामर्थ्यानि कारणानि भवन्ति, एवमीश्वरो देवमनुष्यादिसृष्टौ साधारणं कारणं भवति। देवमनुष्यादिवैषम्ये तु तत्तज्जीवगतान्येवासाधारणानि कर्माणि कारणानि भवन्ति। एवमीश्वरः सापेक्षत्वान्न वैषम्यनैर्घृण्याभ्यां दुष्यति। कथं पुनरवगम्यते सापेक्ष ईश्वरो नीचमध्यमोत्तमं संसारं निर्मिमीत इति?...। 'पुण्यो वै पुण्येन कर्मणा भवति पापः पापेन' इति च। स्मृतिरपि प्राणिकर्मविशेषापेक्षमेव ईश्वरस्यानुग्रहीतृत्वं निग्रहीतृत्वं च दर्शयति – 'ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम्' इत्येवंजातीयका।

(ब्र० सू० भा० २।१।३४)

वैषम्य और नैर्घृण्य ईश्वर में प्रसक्त नहीं होते, क्योंकि वह सापेक्ष है। यदि ईश्वर केवल निरपेक्ष होकर विषम सृष्टि का निर्माण करता, तो वैषम्य और नैर्घृण्य दोष होते। परन्तु वह निरपेक्ष होकर तो निर्माण नहीं करता, प्रत्युत ईश्वर सापेक्ष होकर ही विषम सृष्टि का निर्माण करता है। यदि यह कहो कि किसकी अपेक्षा करता है तो हम कहते हैं कि धर्म और अधर्म की अपेक्षा करता है। सृज्यमान प्राणियों के धर्म और अधर्म की अपेक्षा से विषम सृष्टि होती है। इसलिए यह ईश्वर का अपराध नहीं है। ईश्वर को तो पर्जन्य के समान समझना चाहिए। जैसे व्रीहि यव आदि की सृष्टि में मेघ साधारण कारण है और व्रीहि यव आदि की विषमता में तत् तत् बीजगत सामर्थ्य असाधारण कारण होती है। वैसे ही देव मनुष्य आदि की सृष्टि में ईश्वर साधारण कारण है और देव मनुष्य आदि की विषमता में तो तत् तत् जीवगत कर्म ही असाधारण कारण है। इस प्रकार ईश्वर सापेक्ष होने से वैषम्य और नैर्घृण्य से दूषित नहीं होता। परन्तु यह कैसे मालूम हो कि ईश्वर नीच मध्यम और उत्तम संसार का निर्माण करता है? 'वह पुण्य कर्म से पुण्यवान और पाप कर्म से पापी होता है' यह श्रुति तथा स्मृति कहती है। प्राणियों के कर्म विशेष की अपेक्षा से ही अनुग्रह और निग्रह करना है।

'सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्' इति प्राक्सृष्टेरविभागावधारणान्नास्ति कर्म, यदपेक्ष्य विषमा सृष्टिः स्यात्? सृष्ट्युत्तरकालं हि शरीरादिविभागापेक्षं कर्म, कर्मापेक्षश्च शरीरादि विभाग इतीतरेतराश्रयत्वं प्रसज्येत। अतो विभागादूर्ध्वं कर्मापेक्ष ईश्वरः प्रवर्ततां नाम।

प्राग्विभागाद्वैचित्र्यनिमित्तस्य कर्मणोऽभावात् तुल्यैवाद्या सृष्टिः प्राप्नोतीति चेन्। नैष दोषः। अनादित्वात्संसारस्य। भवेदेष दोषो यद्यादिमान् संसारः स्यात्। अनादौ तु संसारे बीजांकुरवद्धेतुहेतुमद्भावेन कर्मण. सर्गवैषम्यस्य च प्रवृत्तिर्न विरुध्यते।

(ब्र० सू० भा० २।१।३५)

(हे प्रिय दर्शन ! सृष्टि के पूर्व यह एक मात्र अद्वितीय सत ही था) इस प्रकार सृष्टि के पहले अभेद के निश्चय होने से कर्म ही नहीं है कि जिसकी अपेक्षा कर विषम सृष्टि हो। शरीरादि विभाग की अपेक्षा रखने वाला कर्म सृष्टि के बाद होता है और शरीर आदि विभाग कर्मापेक्षित है, इस प्रकार अन्योन्याश्रय प्रसक्त होगा। अतः विभाग के अनन्तर कर्म की अपेक्षा करनेवाला ईश्वर सृष्टि में प्रवृत्त भले ही हो, परन्तु विभाग के पूर्व वैचित्र्य निमित्त कर्म का अभाव होने से आधी सृष्टि तो दोनों हालत में प्राप्त होती है। यह दोष तो तब होगा जब संसार को आदिमान मानें। अनादि संसार में तो हेतु-हेतु मद्भाव से बीज और अंकुर के समान कर्मवैषम्य से सर्गवैषम्य की प्रवत्ति विरुद्ध नहीं है।

ब्रह्म की सत्ता एवं जगत्कारणता श्रुतिमात्रगम्य है

यदुक्तं परिनिष्पन्नत्वाद्ब्रह्मणि प्रमाणान्तराणि, संभवेयुरिति, तदपि मनोरथमात्रम्। रूपाद्यभावाद्धि नायमर्थः प्रत्यक्षस्य गोचरः। लिङ्गाद्यभावाच्च नानुमानादीनाम्। आगममात्रसमधिगम्य एव त्वयमर्थो धर्मवत्। तथा च श्रुतिः—'नैषा तर्केण मतिरापनेया प्रोक्तान्येनैव सुज्ञानाय प्रेष्ठ' (का० १।२।९) इति। 'को अद्धा वेद क इह प्रवोचत्'। 'इयं विसृष्टिर्यत आबभूव' (ऋ० सं० १।३०।६) इति चैते ऋचौ सिद्धानामपि ईश्वराणां दुर्बोधतां जगत्कारणस्य दर्शयतः। स्मृतिरपि भवति—'अचिन्त्याः खलु ये भावा न तांस्तर्केण योजयेत्' इति। 'अव्यक्तोऽयमचिन्त्योऽयमविकार्योऽयमुच्यते' (गी० २।२५) इति च। 'न मे विदुः सुरगणाः प्रभवं न महर्षयः। अहमादिर्हि देवानां महर्षीणां च सर्वशः' (गी० १०।२) इति चैवंजातीयकाः। यदपि श्रवणव्यतिरेकेण मननं विदधच्छब्द एव तर्कमप्यादर्तव्यं दर्शयतीत्युक्तम्, नानेन मिषेण शुष्कतर्कस्यात्रात्मलाभः संभवति। श्रुत्यनुगृहीत एव ह्यत्र तर्कोऽनुभवाङ्गत्वेनाश्रीयते।

(ब्र० सू० भा० २।१।६)

जो यह कहा गया है कि सिद्ध वस्तु होने से ब्रह्म में अन्य प्रमाणों की सभावना होगा। वह भी मनोरथ मात्र है। क्योंकि रूपादि का अभाव होने से यह ब्रह्म प्रत्यक्ष प्रमाण का विषय नहीं है, और लिंग आदि का अभाव होने से अनुमान आदि का विषय नहीं है। यह वस्तु तो धर्म के समान केवल आगममात्र से अधिगम्य है। इस विषय में 'हे प्रियतम! सम्यग्ज्ञान के लिये शुष्क तार्किक से भिन्न शास्त्रज्ञ आचार्य द्वारा कही हुई यह बुद्धि, जिसे कि तू प्राप्त हुआ है, तर्क द्वारा प्राप्त होने योग्य अथवा दूर होने योग्य नहीं है' ऐसी श्रुति है। 'कौन साक्षात् उसे जानता है और उसे ठीक-ठीक समझा सकता है। यह विविध सृष्टि जिससे उत्पन्न हुई है' ये दोनों ऋचाएँ जगत के कारण ब्रह्म में सिद्ध योगियों के लिये भी दुर्विज्ञेयत्व दिखलाती हैं। 'जो पदार्थ अचिन्त्य हैं, जिन पदार्थों की उत्पत्ति आदि मनुष्य से तो क्या देव, ऋषि आदि की बुद्धि से भी अगम्य है उन पदार्थों का तर्क से नियोजन नहीं करे' 'यह अव्यक्त इन्द्रियों का अविषय, यह अचिन्त्य मन का अविषय और अविकार्य है' और 'हे अर्जुन! मेरी उत्पत्ति को अर्थात् विभूति सहित लीला से प्रकट होने को न देवता लोग जानते हैं और न महर्षिजन ही जानते हैं क्योंकि मैं सब प्रकार से देवताओं और महर्षियों का आदि कारण हूँ' इस प्रकार ये स्मृतियाँ भी हैं। जो यह कहा गया है श्रवण से भिन्न मनन का विधान करती हुई श्रुति भी 'तर्क का आदर करना चाहिये' ऐसा दिखलाती है, इस मनन विधि के बहाने से यहाँ शुष्क तर्क का होना संभव नहीं है। यहाँ श्रुति से अनुगृहीत तर्क को अनुभव के सहायक रूप से ग्रहण किया गया है।

सृष्टि का प्रयोजन

यदि हि नामरूपे न व्याक्रियेते तदा अस्यात्मनो निरुपाधिक रूपं प्रज्ञानघनाख्यं न प्रतिख्यायेत।

(बृ० उ० भा० २।५।१०)

यदि नाम रूप वाला यह जगत् व्याकृत न होता तो इस आत्मा का प्रज्ञान घन रूप प्रख्यात न होता।

यथा लोके कस्यचिदाप्तैषणस्य राज्ञो राजामात्यस्य वा व्यतिरिक्तं किंचित् प्रयोजनमनभिसंधाय केवलं लीलारूपाः प्रवृत्तयः क्रीडाविहारेषु भवन्ति, यथा चोच्छ्वासप्रश्वासादयोऽनभिसंधाय बाह्यं किंचित्प्रयोजनं स्वभावादेव संभवन्ति, एवमीश

त्वात्। दर्शयति च सृष्ट्यादिप्रपञ्चस्य ब्रह्मप्रतिपत्त्यर्थताम्—'अन्नेन सोम्य शुङ्गेनापो मूलमन्विच्छाद्भिः सोम्य शुङ्गेन तेजो मूलमन्विच्छ तेजसा सोम्य शुङ्गेन सन्मूलमन्विच्छ' इति।

(ब्र० सू० भा० १।४।१४)

यह सृष्टि आदि प्रपंच वेदान्त का प्रतिपाद्य नहीं है। प्रपंच से संयुक्त कोई पुरुषार्थ न सुना जाता है, न देखा जाता है, न कल्पना ही की जा सकती है। उपक्रम और उपसंहार से उन उपनिषदों के ब्रह्म विषयक वाक्यों के साथ सृष्टि वाक्यों की एक वाक्यता मालूम होती है। श्रुति भी सृष्टि आदि विस्तार को ब्रह्मज्ञानार्थकता दिखलाती है कि 'हे सोम्य ! अन्नरूप कार्यात्मक लिंग से जलरूप कारण को जानो, जलरूप कार्य से तेजरूप मूल को समझो, तेजरूप कार्य से सत् ब्रह्मरूप मूल को जानो'।

जगत् माया है

यदि हि भूतत एव सृष्टिः स्यात्ततः सत्यमेव नानावस्त्विति तदभाव प्रदर्शनार्थमाम्नायो न स्यात्। अस्ति च 'नेह नानास्ति किंचन' (क० उ० २।१।११) इत्यादिराम्नायो द्वैतभावप्रतिषेधार्थः। तस्मादात्मैकत्व-प्रतिपत्त्यर्था कल्पिता सृष्टिरभूतैव प्राणसंवादवत्। 'इन्द्रो मायाभिः' (बृ० उ० २।५।१९) इत्यभूतार्थप्रतिपादकेन मायाशब्देन व्यपदेशात्।

ननु प्रज्ञावचनो मायाशब्दः। सत्यम्। इन्द्रियप्रज्ञाया अविद्यामय-त्वेन मायात्वाभ्युपगमाददोषः। मायाभिरिन्द्रियप्रज्ञाभिः अविद्यारूपा-भिरित्यर्थः। 'अजायमानो बहुधा विजायते' इति श्रुतेः। तस्मान्माययैव जायते तु सः।

(मा० का० भा० ३।२४)

यदि वास्तव में सृष्टि हुई है तो नाना वस्तुएँ सत्य ही होंगी। इसका अभाव दिखाने के लिए कोई शास्त्र वचन नहीं होना चाहिए। किन्तु द्वैतभाव का निषेध करने के लिये 'यहाँ नाना वस्तु कुछ नहीं है' इत्यादि शास्त्र वचन है ही। प्राणसंवाद के समान आत्मैकत्व की प्राप्ति के लिए कल्पना की हुई सृष्टि अयथार्थ है, 'क्योंकि इन्द्र माया (से अनेक रूप हो जाता है)' इस श्रुति में सृष्टि की अयथार्थता माया शब्द से निर्दिष्ट है।

शंका—माया शब्द तो प्रज्ञा वाचक है।

समाधान—ठीक है, अविवेक होने के कारण इन्द्रियप्रज्ञा का मायात्व माना गया है; इसलिए दोष नहीं है। अतः माया से अर्थात् अविद्यारूप इन्द्रिय-प्रज्ञा से; जैसा कि "उत्पन्न न होकर भी वह अनेक प्रकार से उत्पन्न होता है' इस श्रुति से सिद्ध होता है। अतः वह माया से ही उत्पन्न होता है।

इन्द्रः परमेश्वरो मायाभिः प्रज्ञाभिः नामरूपभूतकृतमिथ्याभिमानैर्वा नतु परमार्थतः पुरुरूपो बहुरूप ईयते गम्यते, एकरूप एव प्रज्ञानघनः सन्नविद्याप्रज्ञाभिः। कस्मात्पुनः कारणात्? युक्ता रथ इव वाजिनः स्वविषयप्रकाशनाय हि यस्मादस्य हरयो हरणादिन्द्रियाणि, शता शतानि, दश च प्राणिभेदबाहुल्याच्छतानि दश च भवन्ति। तस्मादिन्द्रियविषय बाहुल्यात्तत्प्रकाशनायैव च युक्तानि तानि न आत्मप्रकाशनाय। 'पराञ्चि खानि व्यतृणत्स्वयम्भूः इति' हि काठके। तस्मात्तैरेव विषयस्वरूपैरीयते न प्रज्ञानघनैकरसेन स्वरूपेण।

(बृ० उ० भा० २।५।१९)

इन्द्र-परमेश्वर मायाओं से अर्थात् प्रज्ञा से अथवा नाम-रूप उपाधिजनित मिथ्या अभिमान से पुरुरूप-अनेकरूप हुआ जाना जाता है, परमार्थतः अनेक रूप नहीं होता। अर्थात् वह प्रज्ञानघन एकरूप ही होते हुए अविद्याजनित प्रज्ञाओं से अनेकरूप भासता है। किन्तु ऐसा किस कारण से होता है! क्योंकि अपने विषयों को प्रकाशित करने के लिए, रथ में जुते हुए घोड़ों के समान, इसके शत और दश हरि (इन्द्रियाँ) हैं। विषयों को हरण करने के कारण इन्द्रियों का नाम हरि है, प्राणिभेद की बहुलता के कारण वे शत और दश है। अतः इन्द्रियों के विषयों का बहुलता होने के कारण उन्ही को प्रकाशित करने में नियुक्त हैं, आत्मा को प्रकाशित करने में नहीं। कठोपनिषद् में कहा भी है कि स्वयम्भू परमात्मा ने इन्द्रियों को बहिर्मुख करके हिंसित कर दिया है। अतः वह उन विषय रूपों से ही अनेक रूप भासता है, प्रज्ञानघन एक रसस्वरूप से नहीं।

अध्याय ३

अध्यास, अविद्या और माया

यह नामरूपात्मक जगत् वस्तुतः अविद्या का कार्य है। ब्रह्म में जगत् की प्रतीति, आत्मा में अनात्मा की और अनात्मा (देह, इन्द्रिय, मन आदि) में आत्मा की प्रतीति ही अध्यास है। इस अध्यास का कारण भी अविद्या है। शकर जगत् को नामरूपात्मक भी कहते है, जो अविद्या द्वारा प्रकल्पित है। ये नाम रूप सर्वज्ञ ईश्वर के आत्मभूत जैसे हैं, इन्हें ही सर्वज्ञ ईश्वर की माया, शक्ति, प्रकृति आदि नाम दिए गये हैं। सृष्टि से पहले नामरूप अव्याकृत या अप्रकट रहते हैं। मायावी की भाँति ईश्वर स्वयं अपनी माया से प्रभावित नहीं होता।

माया अनादि भावरूप और जडात्मिका है ऐसा 'पञ्चपादिका' के लेखक पद्मपादाचार्य ने कहा है। शंकराचार्य जगह जगह कहते है कि माया का निर्वचन तत्त्व या अतत्त्व शब्दों से नहीं हो सकता।

अध्यास का नैसर्गिकत्व और अनादित्व

युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरयोर्विषयविषयिणोस्तमःप्रकाशवद्विरुद्धस्वभावयोरितरेतरभावानुपपत्तौ सिद्धायां तद्धर्माणामपि सुतरामितरेतरभावानुपपत्तिः, इत्यतोऽस्मत्प्रत्ययगोचरे विषयिणि चिदात्मके युष्मत्प्रत्ययगोचरस्य विषयस्य तद्धर्माणां चाध्यासः, तद्विपर्ययेण विषयिणस्तद्धर्माणां च विषयेऽध्यासो मिथ्येति भवितुं युक्तम्; तथाप्यन्योन्यस्मिन् अन्योन्यात्मकतामन्योन्यधर्मांश्चाध्यस्येतरेतराविवेकेनात्यन्तविविक्तयोर्धर्मधर्मिणो – र्मिथ्याज्ञाननिमित्तः सत्यानृते मिथुनीकृत्य 'अहमिदम्' 'ममेदम्' इति नैसर्गिकोऽयं लोकव्यवहारः।

(ब्र० सू० अ० भा० १।१।१)

शंका–अंधकार और प्रकाश के समान विरुद्ध स्वभाव वाले युष्मत् (तुम) और अस्मत् (हम) प्रतीति के विषयभूत विषय और विषयी की इतरेतरभाव (तादात्म्य) की अनुपपत्ति सिद्ध होने पर उनके धर्मों की भी सुतरा की अनुपपत्ति है इसलिए अस्मत प्रतीति के विषयभूत चैतन्य

स्वरूप विषयी में युष्मत् प्रतीति के विषयभूत विषय और उनके धर्मों का अध्यास और इसके विपरीत विषय में विषयी और उसके धर्मों का अध्यास नहीं हो सकता। समाधान—तो भी अत्यन्त भिन्नधर्म और धर्मी का परस्पर भेदज्ञान न होने के कारण एक का दूसरे में परस्पर स्वरूप तथा एक दूसरे के धर्मों का अध्यास कर सत्य और अनृत् का मिथुनीकरण 'यह मैं' और 'यह मेरा' इस प्रकार मिथ्याज्ञान निमित्त स्वाभाविक यह लोक व्यवहार होता है।

अध्यास का स्वरूप एवं लक्षण

आह—कोऽयमध्यासो नामेति। उच्यते—स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः। तं केचिदन्यत्रान्यधर्माध्यास—इति वदन्ति। केचितु यत्र यदध्यासस्तद्विवेकाग्रहनिबन्धनो भ्रम—इति। अन्ये तु—यत्र यदध्यासस्तस्यैव विपरीतधर्मत्वकल्पनामाचक्षते; इति। सर्वथापि त्वन्यस्यान्यधर्मावभासतां न व्यभिचरति। तथा च लोकेऽनुभवः—शुक्तिका हि रजतवदवभासते, एकश्चन्द्रः सद्वितीयवदिति। ··· तमेतमेवंलक्षणमध्यासं पण्डिता अविद्येति मन्यन्ते; तद्विवेकेन च वस्तुस्वरूपावधारणं विद्यामाहुः।

(ब्र० सू० अ० भा० १।१।१)

अध्यास क्या है? इस पर कहते हैं—स्मृतिरूप पूर्वदृष्ट का अन्य में (अधिष्ठान में) अवभास (प्रतीति) दूसरे के धर्म के आरोप को अध्यास कहते हैं। कुछ लोग कहते है कि जिसमें जिसका अध्यास है उसका भेदाग्रह निमित्तक भ्रम अध्यास है। अन्य लोग तो जिसमें जिसका अध्यास है उसके विरुद्ध धर्मत्व की कल्पना को अध्यास कहते हैं। परन्तु सर्वथापि सभी मतो मे 'अन्य में अन्य के धर्म की प्रतीति' इस लक्षण का व्यभिचार नहीं है। इसी प्रकार लोकव्यवहार में भी अनुभव है कि शुक्ति ही रजत के समान अवभासित होती है, एक ही चन्द्रमा दो चन्द्रमाओं के समान प्रतीत होता है। ·····उक्त लक्षणवाले इस अध्यास को विद्वान् लोग 'अविद्या' ऐसा मानते हैं और इसके विवेक द्वारा वस्तुस्वरूप के निश्चय को 'विद्या' कहते हैं।

अध्यास की संभावना

कथं पुनः प्रत्यगात्मन्यविषयेऽध्यासो विषयतद्धर्माणाम्? सर्वो हि पुरोवस्थिते विषये विषयान्तरमध्यस्यति, युस्मत्प्रत्ययापेतस्य च प्रत्यगात्म

नोऽविषयत्वं ब्रवीषि । उच्यते-न तावदयमेकान्तेनाविषयः अस्मत्प्रत्यय-विषयत्वात्, अपरोक्षत्वाच्च प्रत्यगात्मप्रसिद्धेः । नचायमस्ति नियमः पुरोवस्थित एव विषये विषयान्तरमध्यसितव्यमिति; अप्रत्यक्षेऽपि ह्याकाशे बालास्तलमलिनताद्यध्यस्यन्ति । एवमविरुद्धः प्रत्यगात्मन्यप्यनात्माध्यासः ।

(ब्र० सू० अ० भा० १।१।१)

अविषय प्रत्यगात्मा—चिदात्मा में विषय और उसके धर्मों का अध्यास कैसे होगा ? जब कि सब लोग पुरोवर्ती (इन्द्रियसंयुक्त) विषय में अन्य (इन्द्रियसंयुक्त) विषय का अध्यास करते हैं और तुम युष्मत् (तुम) ऐसी प्रतीति से रहित प्रत्यगात्मा को विषय कहते हो । कहते हैं—यह आत्मा अत्यन्त-सर्वथा अविषय नहीं है, क्योंकि वह अस्मत् (अहम्) प्रत्यय का विषय है, अपरोक्ष है और प्रत्यगात्म रूप से प्रसिद्ध है और यह भी कोई नियम नहीं है कि पुरोवर्ती विषय में ही विषयान्तर का अध्यास होना चाहिए, क्योंकि अप्रत्यक्ष आकाश में भी अविवेकी लोग तलमलिनता आदि का अध्यास करते है । इस प्रकार प्रत्यगात्मा में अनात्मा का अध्यास भी अविरुद्ध है ।

अध्यास : स्वरूप और संभावना

अध्यासो नाम अतस्मिंस्तद्बुद्धिरित्यवोचाम । तद्यथा-पुत्रभार्यादिषु विकलेषु सकलेषु वा अहमेव विकलः सकलो वेति बाह्यधर्मानात्मनि अध्यस्यति । तथा देहधर्मान्-स्थूलोऽहं, कृशोऽहं, गौरोऽहं, तिष्ठामि, गच्छामि, लङ्घयामि चेति । तथेन्द्रियधर्मान् मूकः, काणः, क्लीबः, बधिरः, अन्धोऽहमिति । तथाऽन्तःकरणधर्मान्—कामसंकल्पविचिकित्साध्यवसायादीन् । एवमहंप्रत्ययिनमशेषस्वप्रचारसाक्षिणि प्रत्यगात्मनि-अध्यस्य, तं च प्रत्यगात्मानं सर्वसाक्षिणं तद्विपर्ययेणान्तःकरणादिष्वध्यस्यति । एवमयमनादिरनन्तो नैसर्गिकोऽध्यासो मिथ्याप्रत्ययरूपः कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रवर्तकः सर्वलोकप्रत्यक्षः ।

(ब्र० सू० अ० भा० १।१।१)

अतद् में तद्बुद्धि ही अध्यास है अर्थात् उससे भिन्न में उसकी बुद्धि ही अध्यास है, ऐसा हम पहले कह चुके हैं । जैसे कि कोई पुत्र, स्त्री आदि के अपूर्ण और पूर्ण होने पर मैं ही अपूर्ण और पूर्ण हूँ, इस प्रकार बाह्य पदार्थों के धर्मों का अपने में अध्यास करता है तथा मैं स्थूल हूँ मैं कृश हूँ मैं गौर हूँ,

मैं खड़ा हूँ, मैं जाता हूँ, मैं लांघता हूँ, इस प्रकार देह के धर्मों का अध्यास करता है और मैं मूक हूँ, काना हूँ, नपुंसक हूँ, बधिर हूँ, अंधा हूँ, इस प्रकार इन्द्रियों के धर्मों का अध्यास करता है। इसी प्रकार काम, सकल्प, निश्चय, संशय आदि अन्तःकरण के धर्मों का अपने में अध्यास करता है। इसी प्रकार अहं प्रत्यय (वृत्ति) वाले अन्तःकरण का अन्तःकरण की सम्पूर्ण वृत्तियों के साक्षीभूत प्रत्यगात्मा में अध्यास-आरोपकर और इसके विपरीत उस सर्वसाक्षी प्रत्यगात्मा का अन्तःकरण आदि में अध्यास करता है, इस प्रकार अनादि अनन्त, नैसर्गिक, मिथ्याज्ञानरूप और (आत्मा में) कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि का प्रवर्तक अध्यास सर्वजन प्रत्यक्ष है।

अध्यास-अविद्या अनात्मा का धर्म है आत्मा का नहीं

अथोदविद्यायाः सतत्त्वं निर्धारितं अतद्धर्माध्यारोपणरूपत्वम्, अनात्मधर्मत्वं च।

(बृ० उ० भा० ४।३।२४)

इस तरह अविद्या का क्या स्वरूप है इसका निर्धारण हुआ कि जो धर्म जिसमें नहीं है उसका आरोपित होना अविद्या है और वह अनात्मा का धर्म है।

तस्मात् अविद्यामात्रं संसारो यथादृष्टविषय एव। न क्षेत्रज्ञस्य केवलस्य अविद्या तत्कार्यं च। न च मिथ्याज्ञानं परमार्थवस्तु दूषयितुं समर्थम्। न हि ऊषरदेशं स्नेहेन पंकीकर्तुं शक्नोति मरीच्युदकम्। तथा अविद्या क्षेत्रज्ञस्य न किंचित्कर्तुं शक्नोति।

(गी० भा० १३।२)

इसलिए ससार जैसा दीखता है वह अविद्यामात्र है। जो केवल अर्थात् शुद्ध है उसमें न तो अविद्या है और न ही उसका कार्य। मिथ्याज्ञान परमार्थ वस्तु को दूषित नहीं कर सकता है। मरीचिका के जल से ऊसर को स्निग्ध कर पंकिल नहीं बनाया जा सकता है। इसी प्रकार अविद्या क्षेत्रज्ञ को विकृत (उपकार या अपकार) नहीं कर सकती।

अविद्यावत्वात्क्षेत्रज्ञस्य संसारित्वमिति चेत्। न, अविद्यायास्तामसत्वात्। तामसो हि प्रत्यय आवरणात्मकत्वादविद्या विपरीतग्राहकः, संशयोपस्थापको वा अग्रहणात्मको वा। विवेकप्रकाशभावे तदभावात्, तामसे चावरणात्मके तिमिरादिदोषे सत्यग्रहणादेरविद्यात्रयस्योपलब्धेः।

अत्राह—एवं तर्हि ज्ञातृधर्मोऽविद्या ? न; करणे चक्षुषि तैमिरिकत्वादि-दोषोपलब्धेः। यत्तु मन्यसे ज्ञातृधर्मोऽविद्या तदेव चाविद्याधर्मवत्त्वं क्षेत्रज्ञस्य संसारित्वम्। न विपरीतादिग्रहणं तन्निमित्तो वा तैमिरि-कत्वादिदोषो ग्रहीतुः, चक्षुषः संस्कारेण तिमिरेऽपनीते ग्रहीतुरदर्शनान्न ग्रहीतुधर्मो यथा, तथा सर्वत्रैवाग्रहणविपरीतसंशयप्रत्ययास्तन्निमित्ताः करणस्यैव कस्यचिद्भवितुमर्हन्ति, न ज्ञातुः क्षेत्रज्ञस्य। संवेद्यत्वाच्च तेषां प्रदीपप्रकाशवन्न ज्ञातृधर्मत्वम्। संवेद्यत्वादेव स्वात्मव्यतिरिक्तसंवेद्य-त्वम्। सर्वकरणवियोगे च कैवल्ये सर्ववादिभिरविद्यादिदोषवत्त्वान-भ्युपगमात्। आत्मनो यदि क्षेत्रज्ञस्याग्न्युष्णवत्स्वो धर्मस्ततो न कदा-चिदपि तेन वियोगः स्यात्। अविक्रियस्य च व्योमवत्सर्वगतस्यामूर्त-स्यात्मनः केनचित्संयोगवियोगानुपपत्तेः। सिद्धं क्षेत्रज्ञस्य नित्यमेवे-श्वरत्वम्। "अनादित्वान्निर्गुणत्वात्" (गी० १३, ३१) इत्यादीश्वर-वचनाच्च।

(गी० भा० १३।२)

अविद्यावान् होने से क्षेत्रज्ञ का संसारित्व है। ऐसा कहना इसलिए ठीक नहीं होगा कि अविद्या तामस है। तामस प्रत्यय निश्चय ही आवरणात्मक है, अतः अविद्या विपरीत को ग्रहण कराती है, संशय लाती है या ग्रहण ही नहीं कराती। विवेक का प्रकाश होते ही उसका अभाव हो जाता है, आवरणरूप तामस तिमिर आदि दोष के रहने पर अग्रहण आदि तीनों प्रकार की अविद्या की उपलब्धि होती है।.....इस प्रकार फिर ज्ञाता का धर्म अविद्या है, यह कहना भी गलत है क्योंकि नेत्रेन्द्रिय में तैमिरिकत्व दोष पाया जाता है। यह मानना कि ज्ञाता का धर्म अविद्या है, यही अविद्या धर्म वाला होना ही क्षेत्रज्ञ का संसारित्व है।......विपरीतादि का ग्रहण अथवा उसका निमित्त तैमिरि-कत्व आदि ग्रहीता का दोष नहीं है। ग्रहीता के नेत्र का संस्कार कर तिमिर हटा देने से जैसे वे ग्रहीता के धर्म नहीं रह जाते वैसे ही सर्वत्र अग्रहण, विपरीत ग्रहण, संशयप्रत्यय इन्द्रियनिमित्त हैं तथा किसी इन्द्रिय के धर्म हो सकते हैं, ज्ञाता के अथवा क्षेत्रज्ञ के नहीं। दीपक के प्रकाश के सदृश वे संवेद्य हैं अतः ज्ञाता का धर्म नहीं है, संवेद्य होने से ही आत्मा से व्यतिरिक्त हैं। मोक्ष में सब इन्द्रियों का वियोग होता है और सभी मानते हैं कि अविद्या आदि दोष नहीं होते। क्षेत्रज्ञ आत्मा का यदि वह धर्म स्वाभाविक हो तो उससे कभी भी वियोग नहीं होगा अविक्रिय आत्मा आकाश के समान सर्वगत अमूर्त है अतः किसी

से संयोग या वियोग अनुपपन्न है। इस तरह क्षेत्रज्ञ नित्य ईश्वर ही है यह सिद्ध हुआ। ईश्वर वचन भी है 'अनादि होने से, निर्गुण होने से'।

अविद्यावतोऽविद्यानिवृत्त्यनिवृत्तिकृतो विशेष आत्मनः स्यादिति चेन्न। अविद्याकल्पनाविषयत्वाभ्युपगमात् रज्जूषरशुक्तिकागगनानां सर्पोदकरजतमलिनत्वादिवददोष इत्यवोचाम। तिमिरातिमिरदृष्टिवदविद्याकर्तृत्वाकर्तृत्वकृत आत्मनो विशेषः स्यादिति चेन्न। 'ध्यायतीव लेलायतीव' इति स्वतोऽविद्याकर्तृत्वस्य प्रतिषिद्धत्वात्, अनेकव्यापारसन्निपातजनितत्वाच्चाविद्याभ्रमस्य।

(बृ० उ० भा० ४।४।६)

क्या अविद्यावान् की अविद्या की निवृत्ति अथवा अनिवृत्ति से आत्मा मे फर्क (विशेष) होता है? नहीं, क्योंकि यह कहा गया है कि अविद्या कल्पना का विषय होने से दोष नहीं है, जैसे रस्सी में सर्प, शुक्तिका में चांदी, आकाश में मलिनता की कल्पनाएँ होती हैं। अविद्या से कर्तृत्व अकर्तृत्व होता है, अतः आत्मा में दोष हो जैसे तिमिर तथा अतिमिर दृष्टिवाले को, तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि 'ध्यान करता हुआ सा, तेज चलता हुआ सा' इस कथन से स्वतः अविद्या में कर्तृत्व का निषेध किया गया है। अविद्या भ्रम तो अनेक व्यापारो के सयुक्त होने से पैदा होता है।

अपिच मिथ्याज्ञानपुरःसरोऽयमात्मनो बुद्ध्युपाधिसंबन्धः। न च मिथ्याज्ञानस्य सम्यग्ज्ञानादन्यत्र निवृत्तिरस्तीत्यतो यावद्ब्रह्मात्मतानवबोधः तावदयं बुद्ध्युपाधिसम्बन्धो न शाम्यति।

(ब्र० सू० भा० २।३।३०)

यह आत्मा और बुद्धि की उपाधि का सम्बन्ध भी मिथ्याज्ञानपूर्वक होता है। मिथ्याज्ञान की निवृत्ति सम्यग्ज्ञान से अन्यत्र नहीं है जब तक ब्रह्मात्मभाव का बोध नहीं है तबतक इस बुद्धिरूप उपाधि से आत्मा का सम्बन्ध बना रहता है।

क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ का संयोग अध्यासरूप है

कः पुनरयं क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोः संयोगोऽभिप्रेतः। न तावद्रज्ज्वेव घटस्यावयवसंश्लेषद्वारकः संबंधविशेषः संयोगः क्षेत्रेण क्षेत्रज्ञस्य सम्भवति आकाशवन्निरवयवत्वात्। नापि समवायलक्षणः, तन्तुपटयोरिव क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोः इतरेतरकार्यकारणभावानभ्युपगमात्, इत्युच्यते, क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्विषयविषयिणोर्भिन्नस्व— सयोगः

क्षेत्रक्षेत्रज्ञस्वरूपविवेकाभावनिबन्धनो रज्जुशुक्तिकादीनां तद्विवेकज्ञाना-भावादध्यारोपितसर्परजतादिसंयोगवत्। सोऽयमध्यासस्वरूपः क्षेत्र-क्षेत्रज्ञसंयोगो मिथ्याज्ञानलक्षणः। यथाशास्त्रं क्षेत्रक्षेत्रज्ञलक्षणभेदपरि-ज्ञानपूर्वकं प्राग्दर्शितरूपात्क्षेत्रज्ञं प्रविभज्य 'न सत्तन्नासदुच्यते (गी० १३,१२) इत्यनेन निरस्तसर्वोपाधिविशेषं ज्ञेयं ब्रह्मस्वरूपेण यः पश्यति, क्षेत्रं च मायानिर्मितहस्तिस्वप्नदृष्टवस्तुगन्धर्वनगरादिवत् असदेव सदि-वावभासते इत्येवं निश्चितविज्ञानो यः, तस्य यथोक्तसम्यग्दर्शन-विरोधात् अपगच्छति मिथ्याज्ञानम्।

(गी० भा० १३।२६)

क्षेत्र और क्षेत्रज्ञ का यह संयोग कैसा अभिप्रेत है? क्षेत्र से क्षेत्रज्ञ का संयोग, रज्जु से घट के अवयव के मेल के समान सम्बन्धविशेष नाम का संयोग तो सम्भव नहीं, क्योंकि वह आकाश जैसा अवयवरहित है। समवाय नाम का सम्बन्ध भी जैसा तन्तु और पट में है, सम्भव नहीं है। कारण यह है कि क्षेत्र और क्षेत्रज्ञ में परस्पर कार्य-कारण भाव संभव नहीं है। इसलिए कहते हैं क्षेत्र और क्षेत्रज्ञ विषय और विषयी भिन्न स्वभाव वाले हैं, अतः एक दूसरे के धर्मों का अध्यासरूप संयोग क्षेत्र और क्षेत्रज्ञ के स्वरूप का विवेक न होने से उसी प्रकार है जैसे रज्जु-शुक्तिका आदि का आरोपित सर्प-रजत आदि के संयोग। ऐसे अध्यासरूप क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ का संयोग मिथ्याज्ञानरूप है। शास्त्र के अनुसार क्षेत्र और क्षेत्रज्ञ में भेद का परिज्ञान करके पूर्वोक्त क्षेत्र से मूंज से ईषिका (सींक) के समान बताए गए लक्षणवाले क्षेत्रज्ञ को अलग कर ब्रह्म को "जो न सत् न असत् शब्द से वाच्य है" तथा जो सब उपाधि विशेष से वर्जित एवं ज्ञेय है, ब्रह्मस्वरूप से जो देखता है और क्षेत्र को माया की हाथी, स्वप्न में देखी वस्तु, गन्धर्वों के नगर के समान असत् होते हुए भी सत् जैसा भासित होता है, ऐसा समझकर निश्चित ज्ञान वाला होता है उसका मिथ्या ज्ञान दूर हो जाता है, क्योंकि उपर्युक्त सम्यग्दर्शन से इस (मिथ्याज्ञान) का विरोध है।

(अविद्या-अध्यास) से आत्मा का संसारित्व है

न चात्मनः संसारित्वम्, अविद्याऽध्यस्तत्त्वादात्मनि संसारस्य न हि रज्जुशुक्तिकागगनादिषु सर्परजतमलादीनि मिथ्याज्ञानाध्यस्तानि तेषां भवन्तीति।

छा० उ० भा० ८।१२।१

आत्मा का संसारित्व नहीं है, आत्मा में संसारित्व अविद्या से आरोपित है। रस्सी में सर्प, शुक्तिका में रजत, गगन में मलिनता आदि मिथ्याज्ञान से आरोपित होते हैं, उनके नहीं होते।

ननु सर्वक्षेत्रेष्वेक एवेश्वरो नान्यस्तद्व्यतिरिक्तो भोक्ता विद्यते चेत्, तत ईश्वरस्य संसारित्वं प्राप्तम्, ईश्वरव्यतिरेकेण वा संसारिणोऽन्यस्याभावात् संसाराभावप्रसंगः। तच्चोभयमनिष्टं, बन्धमोक्षतद्धेतुशास्त्रानर्थक्यप्रसंगात्, प्रत्यक्षादिप्रमाणविरोधाच्च। प्रत्यक्षेण तावत् सुखदुःखतद्धेतुलक्षणः संसार उपलभ्यते, जगद्वैचित्र्योपलब्धेश्च धर्माधर्मनिमित्तः संसारोऽनुमीयते। सर्वमेतदनुपपन्नमात्मेश्वरैकत्वे।

न, ज्ञानाज्ञानयोरन्यत्वेनोपपत्तेः। 'दूरमेते विपरीते विषूची अविद्या या च विद्येति ज्ञाता' (कठ० १।२।४) तथा च तयोर्विद्याविद्याविषययोः फलभेदोऽपि विरुद्धो निर्दिष्टः 'श्रेयश्च प्रेयश्च' (कठ० २, २)इति। विद्याविषयः श्रेयः प्रेयस्त्वविद्याकार्यमिति। तथा च व्यासः—'द्वाविमावथ पंथानौ' (महा० शां० २४१ ६) इत्यादि, 'इमौ द्वावेव पंथानौ' इत्यादि च। इह च द्वे निष्ठे उक्ते। अविद्या च सह कार्येण विद्यया च हातव्येति श्रुतिस्मृतिन्यायेभ्योऽवगम्यते।... तथा च देहादिष्वात्मबुद्धिरविद्वान् रागद्वेषादिप्रयुक्तो धर्माधर्मानुष्ठानकृज्जायते म्रियते चेत्यवगम्यते, देहादिव्यतिरिक्तात्मदर्शिनो रागद्वेषादिप्रहाणापेक्षधर्माधर्मप्रवृत्त्युपशमान्मुच्यन्त इति न केनचित्प्रत्याख्यातुं शक्यं न्यायतः। तत्रैवं सति क्षेत्रज्ञस्येश्वरस्यैव सतोऽविद्याकृतोपाधिभेदतः संसारित्वमेव भवति। यथा देहाद्यात्मत्वमात्मनः। सर्वजन्तूनां हि प्रसिद्धो देहादिष्वनात्मसु आत्मभावो निश्चितोऽविद्याकृतः, यथा स्थाणौ पुरुषनिश्चयः। न चैतावता पुरुषधर्मः स्थाणोर्भवति स्थाणुधर्मो वा पुरुषस्य। तथा न चैतन्यधर्मो देहस्य देहधर्मो वा चेतनस्य। एवं सुखदुःखमोहात्मकत्वादिरात्मनो न युक्तोऽविद्याकृतत्वाविशेषाज्जरामृत्युवत्।... कर्तृत्वभोक्तृत्वलक्षणः संसारो ज्ञेयस्थो ज्ञातर्यविद्यया अध्यारोपित इति न तेन ज्ञातुः किंचिद् दुष्यति। यथा बालैरध्यारोपितेनाकाशस्य तलमलिनवत्त्वादिना।

एवं च सति सर्वक्षेत्रेष्वपि सतो भगवतः क्षेत्रज्ञस्येश्वरस्य संसारित्वगंधमात्रमपि नाशंक्यम्। नहि कचिदपि लोके अविद्याध्यस्तेन धर्मेण कस्यचिदुपकारोऽपकारो वा दृष्टः ... (गी० भा० १३ २)

शंका—यदि सब क्षेत्रों में एक ही ईश्वर है, अन्य उसके सिवा कोई भोक्ता नहीं है, तो ईश्वर संसारी हो जायगा, अथवा ईश्वर से अतिरिक्त संचारी अन्य न होने से संसार का अभाव हो जायगा। यह दोनों ही अनिष्ट हैं क्योंकि बंध तथा मोक्ष एवं उनका साधन शास्त्र अनर्थक हो जायेंगे तथा प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों का विरोध भी होगा। प्रत्यक्ष से तो सुख-दुःख एवं उनका हेतु रूप संसार उपलब्ध होता है, जगत् में विचित्रता की उपलब्धि से धर्म एवं अधर्म के निमित्त हुए संसार का अनुमान किया जाता है। आत्मा और ईश्वर की एकता में तो यह सब अनुपपन्न है।

समाधान—नहीं, ज्ञान और अज्ञान के भेद से यह सब ठीक है। 'जो विद्या है और जो अविद्या है ये दोनों ही अत्यन्त विपरीत ह।' साथ ही उन विद्या तथा अविद्या के विषयों में फलभेद भी विरुद्ध है ऐसा निर्देश 'श्रेय और प्रेय भी' इसमें दिखलाया गया है। श्रेय विद्या का विषय है और प्रेय अविद्या का। व्यास ने भी ऐसा ही कहा है—'ये दोनों ही मार्ग हैं' इत्यादि तथा 'ये दो ही मार्ग हैं' इत्यादि और यहाँ गीता शास्त्र में भी दो निष्ठाएँ बतलायी गयी हैं। अविद्या अपने कार्यों सहित विद्या द्वारा विनाश्य है यह श्रुतिस्मृतिन्याय से जाना जाता है। उसी प्रकार देहादि में आत्मबुद्धि करने वाला अविद्वान् राग द्वेष आदि से प्रेरित होता है तथा धर्म अधर्म कार्यों को करता हुआ पैदा होता है तथा मरता रहता है, ऐसा जाना जाता है। देहादि से जो अतिरिक्त आत्मा को देखने वाले हैं वे रागद्वेष आदि का नाश कर धर्म अधर्म में अपनी प्रवृत्ति को शान्त कर मुक्त होते हैं। इसका किसी के द्वारा न्यायतः निराकरण नहीं किया जा सकता। तो ऐसी स्थिति में सत्य ईश्वर या क्षेत्रज्ञ ही अविद्याकृत उपाधि-भेद से संसारी जैसा हो जाता है, जैसे आत्मा के देह आदि में आत्मत्व। यह तो प्रसिद्ध ही है कि सब प्राणियों का देह आदि अनात्मा में आत्मभाव अविद्या-कृत है, जैसे ठूठे में पुरुष का निश्चय होना। न तो इतने से ही पुरुष के धर्म ठूठे (स्थाणु) के होते हैं, न स्थाणु (ठूठे) के धर्म पुरुष के। उसी प्रकार चैतन्य का धर्म देह का और देह का धर्म चैतन्य का होना असंभव है। जरा मृत्यु के समान अविद्याकृत होने से सुखदुःखमोहात्मकता आदि आत्मा में युक्त नहीं है।···इस तरह कर्तृत्व भोक्तृत्व लक्षणवाला संसार ज्ञेय (क्षेत्र) में रहता है तथा अविद्या से ज्ञाता में आरोपित है, जिनसे ज्ञाता रंचमात्र भी दूषित नहीं होता। बालकों द्वारा जैसे आकाश की सतह में मलिनता आदि आरोपित हुआ करती है।

ऐसी परिस्थिति में सब क्षेत्रों में रहनेवाले भगवान्-क्षेत्रज्ञ या ईश्वर में समारित्व के गन्धमात्र की भी आशंका नहीं करनी चाहिए। कहीं भी लोक में अविद्या से अध्यस्त धर्म से किसी का उपकार या अपकार होता नहीं देखा गया।

उपाधि का स्वरूप

सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वाणि च तानीन्द्रियाणि श्रोत्रादीनि बुद्धीन्द्रियकर्मेन्द्रियाख्यानि, अन्तःकरणे च बुद्धिमनसी, ज्ञेयोपाधित्वस्य तुल्यत्वात्, सर्वेन्द्रियग्रहणेन गृह्यन्ते। अपि च अन्तःकरणोपाधिद्वारेणैव श्रोत्रादीनामप्युपाधित्वमित्यतः अन्तःकरणबहिष्करणोपाधिभूतैः सर्वेन्द्रियगुणैरध्यवसायसंकल्पश्रवणवचनादिभिरवभासत इति सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियव्यापारैर्व्यापृतमिव तज्ज्ञेयमित्यर्थः, "ध्यायतीव लेलायतीव" (बृ० ४, ३, ७) इति श्रुतेः।

(गी० भा० १३।१४)

ज्ञेय सभी इन्द्रियों के गणों से प्रतीत होता है। ये समस्त इन्द्रियाँ हैं श्रोत्र आदि—बुद्धीन्द्रिय तथा कर्मेन्द्रिय, बुद्धि एवं मन भी अन्तरिन्द्रिय रूप में सभी इन्द्रियों में आते हैं। क्योंकि वे भी ज्ञेय की उपाधि वैसे ही हैं जैसे बाह्येन्द्रियाँ। वस्तुतः अन्तःकरणों के उपाधि होने से ही बाह्य इन्द्रियाँ श्रोत्र आदि भी ज्ञेय की उपाधियाँ बनती हैं। इस प्रकार उपाधिभूत जो अन्तःकरण और बहिष्करण हैं उन सभी इन्द्रियों के गुण अध्यवसाय (बुद्धि का), संकल्प (मन का), श्रवण (श्रोत्र का) वचन (वाक् का) इत्यादि से ज्ञेय अवभासित होता है। वह इन इन्द्रियों के व्यापारों से व्यापार वाला जैसा प्रतीत होता है— 'ध्यान करता हुआ सा, तेज चलता हुआ सा' ऐसा श्रुति कहती है।

सर्वप्राणिकरणोपाधिभिः क्षेत्रज्ञास्तित्वं विभाव्यते। क्षेत्रज्ञश्च क्षेत्रोपाधित उच्यते। क्षेत्रं च पाणिपादादिभिरनेकधा भिन्नम्। क्षेत्रोपाधिभेदकृतं विशेषजातं मिथ्यैव क्षेत्रज्ञस्य, इति तदपनयनेन ज्ञेयत्वमुक्तं 'न सत्तन्नासदुच्यते' इति। उपाधिकृतं मिथ्यारूपमप्यस्तित्वाधिगमाय ज्ञेयधर्मवत्परिकल्प्योच्यते सर्वतःपाणिपादमित्यादि। तथाहि संप्रदायविदां वचनम् 'अध्यारोपापवादाभ्यां निष्प्रपञ्चं प्रपञ्च्यते' इति। सर्वत्र सर्वदेहावयवत्वेन गम्यमानाः पाणिपादादयो ज्ञेयशक्तिसद्भावनिमित्तस्वकार्या इति ज्ञेयसद्भावे लिंगानि ज्ञेयस्येत्युपचारत उच्यन्ते।

(गी० भा० १३।१३)

सभी प्राणियों की इन्द्रियों की उपाधियों से क्षेत्रज्ञ का अस्तित्व परिलक्षित होता है। क्षेत्र की उपाधिवश ही क्षेत्रज्ञ है। क्षेत्र बहुत प्रकार के हैं जैसे हाथ, पैर इत्यादि। क्षेत्रज्ञ में विशेषताएँ क्षेत्रों की उपाधि से की गई मिथ्या हैं तथा उनके हट जाने से क्षेत्रज्ञ की ज्ञेयता कही गई है कि न तो 'वह सत् शब्द से कहा जा सकता है और न असत् शब्द से'। वह सब ओर हाथ पाव वाला है इत्यादि ज्ञेयधर्म वाला होने की कल्पनाएँ—जो उपाधिकृत मिथ्यारूप होने पर भी—उसके अस्तित्व को प्रगट करने के लिए की जाती है। सम्प्रदायविदों का कहना है कि अध्यारोप और अपवाद से प्रपञ्चरहित को बताया जाता है। सर्वत्र सभी देहों के अवयव हाथ पैर आदि ज्ञेय शक्ति की सत्ता के कारण अपना कार्य करते हुए पाये जाते हैं। अतः वे ज्ञेय की सत्ता में लिंग (द्योतक) हैं ऐसा उपचार से कहा जाता है।

अध्यास और अपवाद का स्वरूप

तत्राध्यासो नाम—द्वयोर्वस्तुनोरनिवर्तितायामेव अन्यतरबुद्धौ अन्यतरबुद्धिरध्यस्यते। यस्मिन्नितरबुद्धिरध्यस्यतेऽनुवर्तत एव तस्मिंस्तद्बुद्धिः अध्यस्तेतरबुद्धावपि। यथा नाम्नि ब्रह्मबुद्धौ अध्यस्यमानायामप्यनुवर्तत एव नामबुद्धिः, न ब्रह्मबुद्ध्या निवर्तते। यथा वा प्रतिमादिषु विष्ण्वादिबुद्ध्यध्यासः।......

अपवादो नाम—यत्र कस्मिंश्चिद्वस्तुनि पूर्वनिविष्टायां मिथ्याबुद्धौ निश्चितायां पश्चात् उपजायमाना यथार्था बुद्धिः पूर्वनिविष्टाया मिथ्याबुद्धेर्निवर्तिका भवति। यथा देहेन्द्रियसंघाते आत्मबुद्धिः आत्मन्येवात्मबुद्ध्या पश्चाद्भाविन्या "तत्त्वमसि" इत्यनया यथार्थबुद्ध्या निवर्त्यते। यथा वा दिग्भ्रान्तिबुद्धिर्दिग्याथात्म्यबुद्ध्या निवर्त्यते।

(ब्र० सू० भा० ३।३।९)

दो वस्तुओं में से बिना निवृत्ति के एक की बुद्धि में अन्य की बुद्धि हो जाना अध्यास कहा जाता है जिसमें अन्य बुद्धि की प्रतीति होती है उनमें दूसरी बुद्धि का अध्यास होने पर भी अपनी बुद्धि अनुवर्तित होती है। जैसे नाम में ब्रह्मबुद्धि का अध्यास होने पर भी नामबुद्धि का अनुवर्तन होता ही है, वह ब्रह्मबुद्धि से निवृत्त नहीं हो जाती।...

अपवाद :—जिस किसी वस्तु में पहले ही निविष्ट मिथ्या बुद्धि निश्चित हो तो बाद में पैदा होने वाली यथार्थबुद्धि पूर्व निविष्ट मिथ्याबुद्धि की निव

त्मका होती है। जैसे देह-इन्द्रिय संघात में आत्मबुद्धि आत्मा में ही आत्म-बुद्धि के बाद में होने वाली "तुम वही हो" इस यथार्थ बुद्धि द्वारा निवृत्त हो जाती है।

अविद्या, भावरूप मिथ्याप्रत्यय है

अब्रह्मप्रत्ययः सर्वोऽविद्यामात्रः, रज्ज्वामिव सर्पप्रत्ययः।

(मु० उ० भा० ३।२।११)

जैसे रज्जु में सर्प की प्रतीति होती है उसी प्रकार सब प्रकार की ब्रह्म-से अन्य प्रतीति अविद्यामात्र है।

त्वं हि नः अस्माकं पिता ब्रह्मशरीरस्य विद्यया जनयितृत्वात्, नित्यस्याजरामरणस्य, अभयस्य। यस्त्वमेव अस्माकमविद्यायाः विपरीतज्ञानात् जन्ममरणरोगदुःखादिग्राहादपारान् अविद्यामहोदधेः विद्या-प्लवेन परमपुनरावृत्तिलक्षणं मोक्षाख्यं महोदधेरिव पारं तारयस्यस्मान्।

(प्र० उ० भा० ६।८)

(शिष्यों ने गुरु से कहा—) तुम हमारे पिता हो क्योंकि नित्य, अजर, अमर, अभय ब्रह्म शरीर के विद्या द्वारा जनक हो। तुम ही हमारे विपरीत ज्ञान - अविद्या से जन्म, मरण, रोग, दुःखरूपी ग्राह से अपार अविद्या-महासागर की नौकारूप विद्या द्वारा, महासागर से पार करने के सदृश, अपुनरावृत्ति अर्थात् परम मोक्ष देकर हमें तारते हो।

अविद्या च स्वानुभवेन रूप्यते 'मूढोऽहम्,' अविविक्तं मम विज्ञानमिति।

(तै० उ० भा० २।८)

अविद्या भी स्वानुभव से ज्ञात होती है, 'मैं मूढ़ हूँ' 'मेरा ज्ञान अविवेक-पूर्ण है,' इस रूप में।

सभी लौकिक एवं शास्त्रीय व्यवहार अविद्यात्मक हैं; संसार अनर्थ है

यथा हि पश्वादयः शब्दादिभिः श्रोत्रादीनां संबन्धे सति, शब्दादि विज्ञाने प्रतिकूले जाते, ततो निवर्तन्ते अनुकूले च प्रवर्तन्ते; यथा दण्डोद्यतकरं पुरुषमभिमुखमुपलभ्य मां हन्तुमयमिच्छतीति पलायितु मारभन्ते, हरिततृणपूर्णपाणिमुपलभ्य तं प्रत्यभिमुखीभवन्ति; ए

पुरुषा अपि व्युत्पन्नचित्ताः क्रूरदृष्टीनाक्रोशतः खड्गोद्यतकरान्बलवत उपलभ्य ततो निवर्तन्ते, तद्विपरीतान्प्रति प्रवर्तन्ते, अतः समानः पश्वादिभिः पुरुषाणां प्रमाणप्रमेयव्यवहारः। पश्वादीनां च प्रसिद्धोऽविवेकपुरःसरः प्रत्यक्षादिव्यवहारः। तत्सामान्यदर्शनाद् व्युत्पत्तिमतामपि पुरुषाणां प्रत्यक्षादिव्यवहारस्तत्कालः समान इति निश्चीयते। शास्त्रीये तु व्यवहारे यद्यपि बुद्धिपूर्वकारी नाविदित्वात्मनः परलोकसम्बन्धमधिक्रियते, तथापि न वेदान्तवेद्यम्, अशनायाद्यतीतम्, अपेतब्रह्मक्षत्रादिभेदम्, असंसार्यात्मतत्त्वमधिकारेऽपेक्ष्यते; अनुपयोगादधिकारविरोधाच्च। प्राक् च तथाभूतात्मविज्ञानात् प्रवर्तमानं शास्त्रमविद्यावद्विषयत्वं नातिवर्तते। तथाहि—'ब्राह्मणो यजेत' इत्यादीनि शास्त्राण्यात्मनि वर्णाश्रमवयोऽवस्थादिविशेषाध्यासमाश्रित्य प्रवर्तन्ते।

(ब्र० सू० अ० भा० १।१।१)

जिस प्रकार पशु आदि क्षेत्र से शब्द आदि के सम्बन्ध होने पर शब्दादि का ज्ञान प्रतिकूल होने पर उससे निवृत्त होते हैं और अनुकूल होने पर प्रवृत्त होते हैं—उदाहरणार्थ, हाथ में दण्ड लिये हुए मनुष्य को संमुख देखकर 'यह मुझे मारना चाहता है' ऐसा समझकर पशु भागना शुरू कर देते हैं, हरे तृणों से पूर्ण हाथ वाले को देखकर उसके पास आ जाते हैं—उसी प्रकार पुरुष भी जो व्युत्पन्न (प्रबुद्ध) चित्त रखते हैं, क्रूर दृष्टि रखे, गालिया बकते, तलवार हाथ में लिये बलवान को देखकर उससे परे हो जाते हैं, इससे विपरीत के प्रति प्रवृत्त होते हैं; अतः पशु प्रभृति और पुरुषों का प्रमाण प्रमय व्यवहार समान होता है। पशुओं का प्रत्यक्षादि व्यवहार तो अविवेकपूर्ण होता है, यह प्रसिद्ध ही है। उनसे समानता देख बुद्धियुक्त पुरुषों का प्रत्यक्षादि व्यवहार भी उस समय समान है, यह निश्चित है। यद्यपि शास्त्रीय व्यवहार में ना बुद्धिपूर्वक करने वाला आत्मा के समझे बिना परलोक संबंध का अधिकारी नहीं होता तथापि वेदान्त वेद्य, अशनायादि से परे, ब्राह्मण, क्षत्रिय आदि भेद से युक्त असंसारी आत्मतत्व की अधिकार में अपेक्षा नहीं है, क्योंकि उपयोग नहीं है तथा अधिकार विरोध भी है। उस आत्मविज्ञान से पहले प्रवृत्त होने वाले शास्त्र अविद्यावाले विषय को पार नहीं करते। उदाहरण के लिये—'ब्राह्मण यज्ञ करें' इत्यादि शास्त्र आत्मा में वर्ण, आश्रम वय, अवस्था आदि विशेष अध्यास का ——— करके ही प्रवृत्त होते हैं

प्रमाणों का अविद्यात्मकत्व

तमेतमविद्याख्यमात्मानात्मनोरितरेतराध्यासं पुरस्कृत्य सर्वे प्रमाण-प्रमेयव्यवहारा लौकिका वैदिकाश्च प्रवृत्ताः, सर्वाणि च शास्त्राणि विधिप्रतिषेधमोक्षपराणि ।

कथं पुनरविद्यावद् विषयाणि प्रत्यक्षादीनि प्रमाणानि शास्त्राणि चेति ? उच्यते,—देहेन्द्रियादिष्वहंममाभिमानरहितस्य प्रमातृत्वानुपपत्तौ प्रमाणप्रवृत्त्यनुपपत्तेः । नहीन्द्रियाण्यनुपादाय प्रत्यक्षादिव्यवहारः सम्भवति । न चाधिष्ठानमन्तरेणेन्द्रियाणां व्यवहारः संभवति । न चानध्यस्तात्मभावेन देहेन कश्चिद् व्याप्रियते । नचैतस्मिन्सर्वस्मिन्नसति असङ्गस्यात्मनः प्रमातृत्वमुपपद्यते । न च प्रमातृत्वमन्तरेण प्रमाण-प्रवृत्तिरस्ति । तस्मादविद्यावद् विषयाण्येव प्रत्यक्षादीनि प्रमाणानि शास्त्राणि च ।

(ब्र० सू० अ० भा० १।१।१)

उस अविद्या नाम की यह आत्मा तथा अनात्मा का परस्पर अध्यास सभी लौकिक और वैदिक प्रमाण प्रमेय व्यवहारों की प्रवृत्ति का आधार है, तथा विधिनिषेधमोक्षपरक सभी शास्त्र भी अध्यासपूर्वक हैं ।

प्रत्यक्ष आदि प्रमाण तथा शास्त्र अविद्यावन् के विषय हैं, यह कैसे ? (उत्तर) देह, इन्द्रियादि में 'मैं मेरा' ऐसा अभिमान से रहित न तो प्रमातृता बन सकती है और न ही प्रमाणप्रवृत्ति उपपन्न होगी । इन्द्रियों का उपयोग किये बिना प्रत्यक्षादि व्यवहार सम्भव नहीं होता । अधिष्ठान के बिना इन्द्रियों का व्यवहार भी सम्भव नहीं होता । आत्मभाव के अध्यस्त हुए बिना देह से कोई व्यापार नहीं करता है । इन सभी के न होते हुए असंग आत्मा का प्रमातृत्व भी उपपन्न नहीं होता । प्रमातृत्व के बिना प्रमाण-प्रवृत्ति नहीं होती । इसलिए प्रत्यक्ष प्रमाण आदि तथा शास्त्र अविद्यावद् के ही विषय हैं । (इससे यह सिद्ध हुआ कि आत्मा को प्रमाणों की जरूरत नहीं है, वह स्वयं प्रकाश साक्षिमात्र है) ।

अविद्या के विषय में शास्त्र की अर्थवत्ता

ननु एवं सति संसारसंसारित्वाभावे शास्त्रानर्थक्यादिदोषः स्यादिति चेत्, न, सर्वैरभ्युपगतत्वात् । मुक्तात्मनां हि संसारसंसारित्वव्यवहाराभावः सर्वैरेवात्मवादिभिरिष्यते । न च तेषां शास्त्रानर्थक्यादिदोष

प्राप्तिरभ्युपगता। तथा नः क्षेत्रज्ञानामीश्वरैकत्वे सति शास्त्रानर्थक्यं भवतु। अविद्याविषये चार्थवत्त्वम्। यथा द्वैतिनां सर्वेषां बन्धावस्थायामेव शास्त्राद्यर्थवत्त्वं न मुक्तावस्थायाम्, एवम्।

(गी० भा० १३।२)

क्या इस प्रकार संसार और संसारी के अभाव में शास्त्र के अनर्थक होने का दोष नहीं आएगा, नहीं, क्योंकि सभी को यह स्वीकार है।...मुक्तात्मा को निश्चय ही संसार और संसारी भाव के व्यवहार का अभाव सभी आत्मवादी को इष्ट है। जैसे शास्त्र की अनर्थकता आदि दोष की प्राप्ति उनको नहीं मानी गई, वैसे ही हमारे लिए भी क्षेत्रज्ञों की ईश्वर से एकता होने पर शास्त्र की अनर्थकता है, और अविद्या विषय में सार्थकता। सभी द्वैतियों को बन्धावस्था में ही शास्त्र आदि की सार्थकता मान्य है, न कि मुक्तावस्था में, इसी प्रकार हमें भी।

तस्मादहं ब्रह्मास्मीति एतदवसाना एव सर्वे विधयः सर्वाणि चेतराणि प्रमाणानि। न ह्यहेयानुपादेयाद्वैतात्मावगतौ निर्विषयाण्यप्रमातृकाणि च प्रमाणानि भवितुमर्हन्तीति।

(ब्र० सू० भा० १।१।४)

इसलिए मैं ब्रह्म हूँ इस अपरोक्षानुभव से पूर्वकाल तक ही सारी विधियाँ और अन्य सभी प्रमाण समाप्त होते हैं। अहेय और अनुपादेय ब्रह्मज्ञान अर्थात् आत्मा अद्वैत है, ऐसा ज्ञान होने पर कोई भी प्रमाण सम्भव नहीं होता क्योंकि प्रमाणों का न तो विषय रह जाता है और न ही कोई प्रमाता।

बीजांकुरादिवदविद्याकृतः संसार आत्मनि क्रियाकारकफलाध्यारोपलक्षण अनादिरनन्तोऽनर्थः।

(बृ० उ० भा० १।१।१)

बीज—अंकुर इत्यादि के समान यह संसार—जो आत्मा में क्रिया, कारक, फल का अध्यास रूप है—अविद्याकृत है, अनादि, अनन्त एवं अनर्थ है।

अस्यानर्थहेतोः प्रहाणाय, आत्मैकत्वविद्याप्रतिपत्तये सर्वे वेदान्ता आरभ्यन्ते।

(ब्र० सू० अ० भा० १।१।१)

इस अध्यास को जो अनर्थ का हेतु है, नष्ट करने के लिए तथा (विरोधी) आत्मैकत्व ज्ञान की प्राप्ति के लिए सभी वेदान्तों का आरम्भ होता है।

मायाशक्ति, प्रकृति, अव्यक्त

सर्वज्ञस्येश्वरस्यात्मभूत इवाविद्याकल्पिते नामरूपे तत्त्वान्यत्वाभ्यामनिर्वचनीये संसारप्रपञ्चबीजभूते सर्वज्ञस्येश्वरस्य मायाशक्तिः प्रकृतिरिति च श्रुतिस्मृत्योरभिलप्येते।

(ब्र० सू० भा० २।१।१४)

सर्वज्ञ, ईश्वर के मानो आत्मभूत अविद्या से कल्पित, सत् और असत् से विलक्षण अनिर्वचनीय एवं संसार प्रपञ्च के बीजभूत नाम और रूप सर्वज्ञ ईश्वर की माया शक्ति और प्रकृति रूप से श्रुति स्मृति में कहे जाते हैं।

द्वे प्रकृतीश्वरस्य। त्रिगुणाऽष्टधाभिन्ना अपरा संसारहेतुत्वात्, परा चान्या जीवभूता क्षेत्रज्ञलक्षणेश्वरात्मिका, याभ्यां प्रकृतिभ्यामीश्वरो जगदुत्पत्तिस्थितिलयहेतुत्वं प्रतिपद्यते।···प्रकृतिश्च त्रिगुणात्मिका सर्वकार्यकरणविषयाकारेण परिणता पुरुषस्य भोगापवर्गार्थकर्तव्यतया देहेन्द्रियाद्याकारेण संहन्यते। सोऽयं संघात इदं शरीरम्।

(गी० भा० १३।१)

परो व्यतिरिक्तो भिन्नः। कुतस्तस्मात्पूर्वोक्तात्। तु शब्दोऽक्षरस्य विवक्षितस्याव्यक्ताद्वैलक्षण्यप्रदर्शनार्थः। भावोऽक्षराख्यं परं ब्रह्म। व्यतिरिक्तत्वे सत्यपि सालक्षण्यप्रसंगोऽस्तीति तद्विनिवृत्त्यर्थमाह-अन्य इति। अन्यो विलक्षणः स चाव्यक्तोऽनिन्द्रियगोचरः। परस्तस्मादित्युक्तं, कस्मात्पुनः परः? पूर्वोक्ताद्भूतग्रामबीजभूतादविद्यालक्षणादव्यक्तात् अन्यो विलक्षणो भाव इत्यभिप्रायः। सनातनश्चिरन्तनः यः स भावः सर्वेषु भूतेषु ब्रह्मादिषु नश्यत्सु न विनश्यति।

(गी० भा० ८।२०)

ईश्वर की दो प्रकृतियाँ हैं। अपरा प्रकृति आठ प्रकार से विभक्त त्रिगुण रूप बनकर संसार का कारण है तथा दूसरी परा जीवभूत क्षेत्रज्ञलक्षण ईश्वररूप है। इन दोनों प्रकृतियों द्वारा ईश्वर जगत् की उत्पत्ति–स्थिति–प्रलय का हेतु बनता है। प्रकृति जो तीन गुणों वाली है सभी कार्य–इन्द्रिय–विषय के आकार से परिवर्तित होकर पुरुष के भोग और मोक्ष के प्रयोजन साधन के रूप में देह इन्द्रिय आदि आकार से संहत होती है। वही संघात यह शरीर है।

(गी० भा० २३।१

पर भिन्न है क्योंकि इसके पूर्व उसका कथन हुआ है। तु शब्द यहाँ आगे वर्णन किये जाने वाले अक्षर की उस पूर्वोक्त अव्यक्त से विलक्षणता दिखाने के लिए है। अक्षर नाम का भावपदार्थ पर ब्रह्म है। भिन्न होते पर भी समानता की निवृत्ति के लिए उसे अन्य बताया गया है और वह अव्यक्त इन्द्रियों से परे विलक्षण है। पर से कहा, तो किससे पर? पूर्वोक्त भूतों के बीजरूप अविद्यालक्षण वाले अव्यक्त से अन्य विलक्षण भाव, यह अभिप्राय है। तथा सनातन भाव ब्रह्मा आदि सभी भूतों के विनष्ट होते हुए भी चिरन्तन है अर्थात् नित्य है।

मया सर्वतो दृशिमात्रस्वरूपेणाविक्रियात्मनाध्यक्षेण मम माया त्रिगुणात्मिका अविद्यालक्षणा प्रकृतिः सूयत उत्पादयति सचराचरं जगत्।···'यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्' (ऋ० १०।१२७।७) इत्यादयश्च मन्त्रा एतमर्थं दर्शयन्ति। ततश्चैकस्य देवस्य सर्वाध्यक्षभूतचैतन्यमात्रस्य परमार्थतः सर्वभोगानभिसंबंधिनोऽन्यस्य चेतनान्तरस्याभावे भोक्तुरन्यस्याभावात्किंनिमित्तेयं सृष्टिरित्यत्र प्रश्नप्रतिप्रश्ने अनुपपन्ने। 'को अद्धा वेद क इह प्रवोचत् कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः (ऋ० १०। १२९।६) इत्यादिमन्त्रवर्णेभ्यः। दर्शितं च भगवता 'अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः, (गी० ५।१५) इति।

(गी० भा० ९।१०)

महतोऽपि परं सूक्ष्मतरं प्रत्यगात्मभूतं सर्वमहत्तरं च अव्यक्तं सर्वस्य जगतो बीजभूतमव्याकृतनामरूपं सतत्त्वं सर्वकार्यकारणशक्तिसमाहाररूपं अव्यक्तं अव्याकृताकाशादिनामवाच्यं परमात्मन्योतप्रोतभावेन समाश्रितं वटकणिकायामिव वटवृक्षशक्तिः। तस्मादव्यक्तात्परः सूक्ष्मतरः सर्वकारणकारणत्वात्प्रत्यगात्मत्वाच्च महांश्च, अतएव पुरुषः सर्वपूरणात्। यस्मान्नास्ति पुरुषाच्चिन्मात्रघनात्परं किंचिदपि वस्त्वन्तरं, तस्मात्सूक्ष्मत्वमहत्त्वप्रत्यगात्मत्वानां सा काष्ठा निष्ठा पर्यवसानम्। अत्र हीन्द्रियेभ्य आरभ्य सूक्ष्मत्वादि परिसमाप्तम्। अत एव च गन्तॄणां सर्वगतिमतां संसारिणां सा परा प्रकृष्टा गतिः। 'यद्गत्वा न निवर्तन्ते' इति स्मृतेः।

(क० उ० भा० १।३।११)

संभवनं संभूतिः सा यस्य कार्यस्य सा संभूतिस्तस्या अन्या असंभूतिः प्रकृति

कारणमविद्यां कामकर्मबीजभूतामदर्शनात्मिकामुपासते ये ते तदनुरूपमेवांधं तमोऽदर्शनात्मकं प्रविशन्ति।

(ईशा० उ० भा० १२)

मैं द्रष्टामात्र स्वरूप से सर्वथा निर्विकार रहते हुए भी अध्यक्ष हूँ। मेरी अध्यक्षता में अविद्यारूप मेरी त्रिगुणमयी माया-प्रकृति समस्त चराचर जगत् का उत्पादन करती है। 'जो इस जगत् का अध्यक्ष साक्षी चेतन है वह परम हृदयाकाश में स्थित है' इस प्रकार के मन्त्र इस अर्थ को प्रदर्शित करते हैं। सर्वाध्यक्ष रूप चैतन्य मात्र उस देव का सभी भागों से सम्बन्ध न होते हुए और अन्य चेतन भोक्ता के अभाव मे किस निमित्त यह सृष्टि है? इस प्रश्न के आ पड़ने पर संभव न होने पर कौन वस्तुतः जानता है कि कौन बताए कि कहाँ से यह सृष्टि हुई इत्यादि मन्त्राक्षर भी यही बताते हैं। भगवान् की उक्ति भी है कि 'अज्ञान से यह आवृत है इससे प्राणी मोहित होते हैं'।

महत् से भी पर— सूक्ष्मतर प्रत्यागात्मस्वरूप और सबसे महान् अव्यक्त है, जो सम्पूर्ण जगत् का बीजभूत, अव्यक्त नामरूपों का सत्ता स्वरूप, सम्पूर्ण कार्यकारण शक्ति का संघात, अव्यक्त अव्याकृत और आकाशादि नामों से निर्दिष्ट होने वाला तथा वट की कणिका मे वह वृक्ष की शक्ति के समान परमात्मा में ओतप्रोत भाव से आश्रित है। उस अव्यक्त की अपेक्षा सम्पूर्ण कारणों का कारण तथा प्रत्यगात्मरूप होने से पुरुष पर—सूक्ष्मतर एवं महान् है। इसीलिए वह सब में आपूर्ति के कारण पुरुष कहा जाता है क्योंकि चिद्घनमात्र पुरुष से भिन्न और कोई वस्तु नहीं है। इसलिए वही सूक्ष्मत्व, महत्व और प्रत्यगात्मत्व की पराकाष्ठा स्थिति या पर्यवसान है। इन्द्रियों से लेकर इस आत्मा में ही सूक्ष्मत्वादि की परिसमाप्ति होती है। अतः सम्पूर्ण गतियों वाले संसारियों की यही उत्कृष्ट गति है, जैसा कि 'जिसको प्राप्त होकर फिर नहीं लौटते' इस स्मृति से सिद्ध होता है।

उत्पन्न होना संभूति धर्मवाला कार्य संभूति हुआ तथा उससे अन्य असंभूति-प्रकृति-कारण अथवा अव्याकृत नाम की अविद्या है। उस असंभूति यानी अव्याकृत नामवाली प्रकृति या कारण की अज्ञानात्मिका अविद्या की जो कामना और कर्म की बीज है, उसकी जो उपासना करते हैं वे उसके अनुरूप ही अज्ञानरूप घोर अन्धकार में प्रवेश करते हैं।

यदि वयं स्वतन्त्रां कांचित्प्रागवस्थां जगतः कारणत्वेनाभ्युपगच्छेम प्रसंजयेम तदा — वादम्. परमेश्वराधीनात्वियमस्माभि

प्रागवस्था जगतोऽभ्युपगम्यते न स्वतन्त्रा। सा चावश्याभ्युपगंतव्या। अर्थवती हि सा। न हि तया विना परमेश्वरस्य स्रष्टृत्वं सिद्धयति। शक्तिरहितस्य तस्य प्रवृत्त्यनुपपत्तेः। मुक्तानां च पुनरनुत्पत्तिः। कुतः? विद्यया तस्या बीजशक्तेर्दाहात्। अविद्यात्मिका हि बीजशक्तिरव्यक्त-शब्दनिर्देश्या परमेश्वराश्रया मायामयी महासुषुप्तिः, यस्यां स्वरूपप्रतिबोध-रहिताः शेरते संसारिणो जीवाः। तदेतदव्यक्तं क्वचिदाकाशशब्दनिर्दिष्टम्; 'एतस्मिन्नु खल्वक्षरे गार्ग्याकाश ओतश्च प्रोतश्च' इति श्रुतेः। क्वचिदक्षरशब्दोदितम्; 'अक्षरात्परतः परः' इति श्रुतेः। क्वचिन्मायेति सूचितम्; 'मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्' इति मन्त्रवर्णात्। अव्यक्ता हि सा माया; तत्त्वान्यत्वनिरूपणस्याशक्यत्वात्।

(ब्र० सू० भा० १।४।३)

यदि हम जगत् के कारणरूप से किसी एक स्वतन्त्र प्रागवस्था को स्वीकार करें तो हम प्रधान कारणवाद के अनुयायी हो सकते हैं, परन्तु हम तो जगत् की इस प्रागवस्था (कारणवस्था) को परमेश्वर के अधीन स्वीकार करते हैं, स्वतन्त्र नहीं. उसे तो अवश्य स्वीकार करना चाहिये, क्योंकि वह प्रयोजन वाली है। उसके बिना निर्गुण निष्क्रिय परमेश्वर स्रष्टा सिद्ध नहीं हो सकता, कारण कि शक्ति रहित परमेश्वर में प्रवृत्ति उपपन्न नहीं हो सकती। मुक्त पुरुषों के बंध की पुनः उत्पत्ति नहीं होती, क्योंकि विद्या से उस बीज शक्ति का नाश (बाध) हो जाता है। अविद्यात्मक यही बीज शक्ति अव्यक्त शब्द से निर्दिष्ट है परमेश्वर के आश्रित मायामयी एवं महा सुषुप्ति है, जिसमें स्वरूपज्ञान से रहित संसारी जीव सोते हैं। वह अव्यक्त कहीं पर "हे गार्गि इस अक्षर में ही आकाश ओत-प्रोत है" इस श्रुति में 'आकाश शब्द से निर्दिष्ट है और कहीं पर 'सर्वश्रेष्ठ अक्षर से भी उत्कृष्ट है' इस श्रुति में अक्षर शब्द से वर्णित है। कहीं पर 'प्रकृति को माया समझें और महेश्वर को मायावी' इस मन्त्र में मायाशब्द से सूचित है। यह माया अव्यक्त ही है, क्योंकि वह सद्रूप है अथवा असद्रूप है, ब्रह्म से अभिन्न है अथवा भिन्न इस प्रकार उसका निरूपण नहीं किया जा सकता।

ईश्वरज्ञानस्य विषयो भवति, तत्त्वान्यत्वाभ्यामनिर्वचनीये नामरूपे अव्याकृते व्याचिकीर्षित इति।

(ब्र० सू० भा० १ १ ५)

ईश्वर के ज्ञान का विषय होता है अर्थात् तत्त्व और अतत्त्व से अनिर्वचनीय नामरूप जो अव्याकृत है उसको व्याकृत करना चाहता है, ऐसा तात्पर्य है।

पराञ्चि परागञ्चन्ति गच्छन्तीति, खानि तदुपलक्षितानि श्रोत्रादीनिन्द्रियाणि खानीत्युच्यन्ते। तानि पराञ्च्येव शब्दादिविषयप्रकाशनाय प्रवर्तन्ते। यस्मात् एवंस्वभावकानि तानि व्यतृणद्धिंसितवान्हननं कृतवानित्यर्थः। कोऽसौ। स्वयम्भूः परमेश्वरः स्वयमेव स्वतन्त्रोत भवति सर्वदा न परतन्त्र इति। तस्मात् पराङ् पराग्रूपाननात्मभूतान्शब्दादीन्पश्यत्युपलभते उपलब्धा नान्तरात्मन्नान्तरात्मानमित्यर्थः।

(क० उ० भा० २।४।१)

जो पराक् अर्थात् बाहर की ओर अञ्चन या गमन करती हैं उन्हें "पराञ्चि" (बाहर जाने वाली) कहते हैं। ख छिद्रों को कहते हैं; उनसे उपलक्षित श्रोत्रादि इन्द्रियां "खानि" नाम से कही गयी हैं। वे बहिर्मुख होकर ही शब्दादि विषयों को प्रकाशित करने के लिए प्रवृत्त हुआ करती हैं। क्योंकि वे स्वभाव से ही ऐसी हैं इसलिए उन्हें हिंसित कर दिया है अर्थात् उनका हनन कर दिया है। वह (हनन करने वाला) कौन है? स्वयम्भू परमेश्वर, जो स्वतः ही सर्वदा स्वतन्त्र है, परतन्त्र नहीं है। इसलिये वह सर्वदा पराक् अर्थात् बहिः स्वरूप अनात्मभूत शब्दादि विषयों को ही देखता या उपलब्ध करता है, नान्तरात्मक अर्थात् अन्तरात्मा को नहीं।

अध्याय ४

ज्ञानमीमांसा

जैसा कि भूमिका में कहा गया है। ज्ञान शब्द का मुख्य अर्थ आत्म-चैतन्य है। आत्मा स्वप्रकाश है, किन्तु आत्मा ज्ञान का विषय नहीं है। ज्ञान का विषय न होते हुए भी आत्मा प्रत्यक्ष रूप है—अर्थात् प्रत्यक्ष व्यवहार योग्य है; चित्सुखाचार्य के अनुसार यही स्वप्रकाशता का लक्षण है। यह आत्मा बुद्धि की वृत्तियों को प्रकाशित करता है। इस प्रकार चैतन्य द्वारा अवभासित वृत्तियाँ लौकिक अर्थ में बोध या ज्ञान (वृत्तिज्ञान) कहलाती हैं। आत्मा की दो दृष्टियाँ हैं, इसका तात्पर्य यही है कि आत्मा नित्य, एकरस चैतन्यरूप भी है और बुद्धि वृत्तियों का अवभासक भी। अन्तःकरण की उपाधि से आत्मा ज्ञाता और प्रमाता बन जाता है।

शंकराचार्य, बौद्धों की भाँति, प्रमाण-विप्लव या प्रमाण-व्यवस्था को स्वीकार करते हैं, प्रत्येक प्रमाण का विषय अलग होता है। फलतः जो वस्तु प्रत्यक्ष या अनुमान से जानी जा सकती है, वह श्रुति का विषय नहीं है। परि-निष्ठित या सिद्ध वस्तु प्रमाणों से जानी जाती है। ब्रह्म ऐसी वस्तु या तत्त्व है; वह श्रुति प्रमाण से भी जाना जाता है और अनुभव आदि से भी; किन्तु ब्रह्म का जगत्कारणत्व केवल श्रुति से ही जाना जाता है।

शंकर प्रत्यक्ष को विशेष महत्त्व देते हैं। अनुमान प्रत्यक्ष पर ही आधारित होता है। वे अनुभव-विरोधी तर्क को कम महत्त्व देते हैं; किन्तु अनुमान-मूलक तर्क को महत्त्व पूर्ण मानते हैं। अनुमान कभी प्रत्यक्ष का विरोध नहीं कर सकता; श्रुति भी प्रत्यक्ष और अनुमान का विरोध नहीं कर सकती। एक प्रकार से सारे प्रमाण अविद्यामूलक हैं; फिर भी वे अविद्यानिवृत्ति में सहायक होते हैं। अविद्यानिवृत्ति ही आत्मज्ञान है, वही मोक्ष है।

ज्ञान का स्वरूप

ननु ज्ञानं नाम मानसी क्रिया। न। वैलक्षण्यात्। क्रिया हि नाम सा यत्र चोद्यते,
च यथा 'यस्यै देवतायै हविर्गृहीतं स्यात्तां मनसा'

इति, 'संध्यां मनसा ध्यायेत' इति चैवमादिषु। ध्यानं चिन्तनं यद्यपि मानसं; तथापि पुरुषेण कर्तुमकर्तुमन्यथा वा कर्तुं शक्यं, पुरुषतन्त्रत्वात्। ज्ञानं तु प्रमाणजन्यम्। प्रमाणं च यथाभूतवस्तुतन्त्रमेव तत्। न चोदनातन्त्रं नापि पुरुषतन्त्रम्। तस्मान्मानसत्वेऽपि ज्ञानस्यमहद्वैलक्षण्यम्। यथा च 'पुरुषो वाव गौतमाग्निः', 'योषा वाव गौतमाग्निः', इत्यत्र योषित्पुरुषयोरग्निबुद्धिर्मानसी भवति। केवलचोदनाजन्यत्वात्तु क्रियैव सा पुरुषतंत्रा च। या तु प्रसिद्धेऽग्नावग्निबुद्धिर्न सा चोदनातंत्रा नापि पुरुषतंत्रा। किं तर्हि? प्रत्यक्षविषयवस्तुतंत्रैवेति ज्ञानमेवैतन्न क्रिया। एवं सर्वप्रमाणविषयवस्तुषु वेदितव्यम्।

(ब्र० सू० भा० १।१।४).

पूर्वपक्ष—परन्तु ज्ञान तो मानसी क्रिया का नाम है।

उत्तर—ऐसा नहीं, क्योंकि ज्ञान उससे विलक्षण है। वस्तुस्वरूप की अपेक्षा के बिना जहाँ जिसका विधान किया जाता है वह क्रिया है, और वह पुरुष-संकल्प के अधीन है, जैसे 'जिस देवता के लिए अध्वर्यु ने हवि का ग्रहण किया हो उस समय होता "वषट्" शब्द का उच्चारण करता हुआ उसका मन से ध्यान करें' और 'संध्या का मन से ध्यान करें' इत्यादि श्रुतियों में ध्यान या चिन्तन यद्यपि मानसी क्रिया है, तो भी पुरुष के अधीन होने के कारण वह पुरुष द्वारा करने न करने अथवा अन्य प्रकार से करने के योग्य है। किन्तु ज्ञान प्रमाण अन्य है और प्रमाण यथार्थ वस्तुविषयक होता है, इसलिए ज्ञान करने न करने अथवा अन्य प्रकार से करने के योग्य नहीं हो सकता, वह केवल वस्तु के अधीन है, विधि के अधीन नहीं है, और पुरुष के अधीन भी नहीं है। अतः मानसिक होने पर भी ज्ञान का ध्यान से महान् अन्तर है। जैसे 'हे गौतम पुरुष अग्नि है', 'हे गौतम स्त्री अग्नि है' यहाँ स्त्री और पुरुष में अग्निबुद्धि मानसिक है और वह केवल विधिजन्य होने के कारण क्रिया ही है और पुरुष के अधीन है। लोक-प्रसिद्ध अग्नि में जो अग्निबुद्धि है, वह न विधि के अधीन है और न पुरुष के ही अधीन है, किन्तु प्रत्यक्ष विषय वस्तु (अग्नि) के अधीन है, अतः वह ज्ञान ही है, क्रिया नहीं। इसी प्रकार समस्त प्रमाण-विषयक वस्तुओं में समझना चाहिये।

ज्ञान स्वप्रकाश है

येषामपि निराकार , तेषामपि ज्ञानवशेनैव ज्ञेयावगति-

रिति ज्ञानमत्यन्तं प्रसिद्धं सुखादिवदेव इत्यभ्युपगन्तव्यम् । जिज्ञासा-ऽनुपपत्तेश्च, अप्रसिद्धं चेद् ज्ञानं ज्ञेयवद् जिज्ञास्येत ।

(गी० भा० १८।५०)

जिसके मत में ज्ञान निराकार और अप्रत्यक्ष है उनको भी ज्ञेय का बोध (अनुभव) ज्ञान के अधीन होने के कारण, सुखादि की तरह ही ज्ञान अत्यन्त प्रसिद्ध है, यह मान लेना चाहिये तथा ज्ञान को जानने के लिए जिज्ञासा नहीं होती इसलिए भी (यह मान लेना चाहिए कि ज्ञान प्रत्यक्ष है) यदि ज्ञान अप्रत्यक्ष होता, तो अन्य वस्तुओं की तरह उसको भी जानने की इच्छा की जाती ।

अनवस्थादोषश्च ज्ञानस्य ज्ञेयत्वाभ्युपगमात् ...स्वात्मना चाविज्ञेयत्वेन अनवस्था अनिवार्या ।

(प्रश्न० उ० भा० ६।२)

यदा हि सर्वं ज्ञेयं कस्यचित्तदा तद्व्यतिरिक्तं ज्ञानं ज्ञानमेवेति द्वितीयो विभाग एवाभ्युपगम्यतेऽवैनाशिकैः, न तृतीयस्तद्विषय इत्यनव-स्थानुपपत्तिः ।

(प्रश्न० उ० भा० ६।२)

अनवस्थादोष भी ज्ञान का ज्ञेयत्व मानने से होगा।···अपना ही ज्ञेय न हो सकने के कारण उसकी अनवस्था भी अनिवार्य ही है ।

जब कि सब वस्तुएँ किसी एक की ही ज्ञेय हैं तो उनसे भिन्न (उनका प्रकाशक) ज्ञान तो ज्ञान ही रहता है। यह वैनाशिकों से इतर मतावलम्बियों ने दूसरा विभाग माना है। इस विषय में कोई तीसरा विभाग नहीं माना गया है। अतः उनके मत में अनवस्था नहीं आ सकती।

अपिच नासात्त्विका सत्त्ववृत्तिर्ज्ञानातिनाभिधीयते । न चाचेतनस्य प्रधानस्य साक्षित्वमस्ति । तस्मादनुपपन्नं प्रधानस्य सर्वज्ञत्वम् । योगिनां तु चेतनत्वात्सत्त्वोत्कर्षनिमित्तं सर्वज्ञत्वमुपपन्नमित्यनुदाहरणम् । अथ पुनः साक्षिनिमित्तमीक्षितृत्वं प्रधानस्यापि कल्प्येत, यथाग्निनिमित्तमयः-पिण्डादेर्दग्धृत्वम् । तथा सति यन्निमित्तमीक्षितृत्वं प्रधानस्य तदेव सर्वज्ञं मुख्यं ब्रह्म जगतः कारणमिति युक्तम् । यत्पुनरुक्तम् ब्रह्मणोऽपि न मुख्यं सर्वज्ञत्वमुपपद्यते, नित्यज्ञानक्रियत्वे ज्ञानक्रियां प्रति स्वातंत्र्य संभवादिति । अत्रोच्यते—इदं तावद् भवान् प्रष्टव्यः, कथं नित्यज्ञान क्रियत्वे सर्वज्ञत्वहानिरिति ? यस्य हि सर्वविषयावभासनक्षमं ज्ञा

नित्यमस्ति सोऽसर्वज्ञ इति विप्रतिषिद्धम्। अनित्यत्वे हि ज्ञानस्य कदाचिज्जानाति कदाचिन्न जानातीत्यसर्वज्ञत्वमपि स्यात्।

(ब्र० सू० भा० १।१।५)

साक्षी से रहित सत्वगुण की वृत्ति 'ज्ञा' धातु से विधान नहीं की जा सकती। अचेतन प्रधान साक्षी नहीं है, इस कारण प्रधान में सर्वज्ञत्व अनुपपन्न है। योगी तो चेतन होते हैं, अतः उनमें सत्वगुण के उत्कर्षक कारण सर्वज्ञत्व युक्त है। इसलिए इस स्थल में यह उदाहरण ठीक नहीं है। जैसे अयःपिण्डादि में दग्धत्व अग्निनिमित्तक है, वैसे ही प्रधान में ईक्षितृत्व साक्षी निमित्तक है, ऐसी यदि कल्पना हो तो प्रधान में ईक्षितृत्व का जो निमित्त है वही सर्वज्ञ मुख्य जगत् का कारण है, यह युक्त है; और यह जो कहा गया है कि ब्रह्म में भी मुख्य सर्वज्ञत्व उपपन्न नहीं है, क्योंकि ब्रह्म नित्य ज्ञान क्रिया वाला होने के कारण ज्ञान क्रिया के प्रति उसकी स्वतन्त्रता असम्भव है। इस विषय में कहते हैं—परन्तु, पहले तो आप यह बताइए कि नित्य ज्ञान-क्रिया के होने पर सर्वज्ञता की हानि किस प्रकार होगी? सब पदार्थों के प्रकाश करने की सामर्थ्य रखने वाला जिसका ज्ञान नित्य है और वह स्वयं असर्वज्ञ है, यह कथन विरुद्ध है। यदि ज्ञान को ही अनित्य माने तो कभी जानता है और कभी नहीं जानता है, इस प्रकार ब्रह्म असर्वज्ञ भी हो सकता है।

ज्ञान वस्तुतन्त्र है और देशकालनिरपेक्ष है

ज्ञानं तु वस्तुतन्त्रत्वान्न देशकालनिमित्ताद्यपेक्षते, यथा अग्निरुष्ण आकाशोऽमूर्त इति, तथा आत्मविज्ञानमपि।

(बृ० उ० भा० ४।५।१५)

यद्धि वेद्यं वस्तु विषयीभवति तत्सुष्ठु वेदितुं शक्यं, दाह्यमिव दग्धुमग्नेर्दग्धुर्न त्वग्नेः स्वरूपमेव। सर्वस्य हि वेदितुः स्वात्मा ब्रह्मेति सर्ववेदान्तानां सुनिश्चितोऽर्थः।

(के० उ० भा० २।१)

कर्तुमकर्तुमन्यथा वा कर्तुं शक्यं लौकिकं वैदिकं वा कर्म,... न तु वस्त्वेवं नैवमस्ति नास्तीति वा विकल्प्यते।

(ब्र० सू० भा० १।१।२)

ज्ञान वस्तुतन्त्र होने के कारण देश काल निमित्त आदि की अपेक्षा नहीं

रखता। जिस प्रकार अग्नि उष्ण, है और आकाश अमूर्त है—इन ज्ञानों को देशादि की अपेक्षा नहीं है, उसी प्रकार आत्मज्ञान को भी नहीं है।

जो वेद्य वस्तु वेत्ता की विषय होती है वही अच्छी तरह जानी जा सकती है, जैसे दहन करनेवाले अग्नि के दाह का विषय दाह्य पदार्थ ही हो सकता है, उसका स्वरूप नहीं हो सकता। ब्रह्म सभी ज्ञाताओं का आत्मा ही है, यह समस्त वेदान्तों का भलीभांति निश्चय किया हुआ अर्थ है। (अतः ब्रह्म ज्ञेय नहीं है।)

लौकिक अथवा वैदिक कर्म किया भी जा सकता है, नहीं भी और अन्यथा भी किया जा सकता है। (परन्तु)…वस्तु ऐसो है या ऐसी नहीं है, इस प्रकार का विकल्प संभव नहीं है।

चैतन्य (ज्ञान) आत्मा का स्वरूप है, गुण नहीं

एवं च सति दृष्टिरेव स्वरूपमस्य, अग्न्यौष्ण्यवत् . न काणादानामिव दृष्टिव्यतिरिक्तोऽन्यश्चेतनो द्रष्टा।

(बृ० उ० भा० १।४।१०)

इस प्रकार जैसे उष्णता अग्नि का स्वरूप है वैसे ही दृष्टि आत्मा का स्वरूप है। कणादमतावलम्बियों की मान्यता के समान दृष्टि से भिन्न कोई अन्य चेतन द्रष्टा नहीं है।

चैतन्य के सम्बन्ध में मतभेद

केचित् अग्निसंयोगात् घृतमिव घटाद्याकारेण चैतन्यमेव प्रतिक्षणं जायते नश्यतीति, तन्निरोधे शून्यमिव सर्वमित्यपरे, घटादिविषयं चैतन्यं चेतयितुर्नित्यस्यात्मनोऽनित्यं जायते विनश्यतीत्यपरे, चैतन्यं भूतधर्म इति लोकायतिकाः।

(प्रश्न० उ० भा० ६।२)

कुछ भ्रांत लोगों का मत है कि "अग्नि के संयोग से घृत के समान चैतन्य ही प्रत्येक क्षण में घट आदि आकारों में उत्पन्न और नष्ट हो रहा है। दूसरों का मत है कि इनका निरोध होने पर सब कुछ शून्य होता है तथा अन्य (नैयायिक) कहते हैं कि चेतयिता नित्य आत्मा की घटादि को विषय करने वाली अनित्य चेतना उत्पन्न और नष्ट होती रहती है। लोकायतिकों का कथन है कि चेतना (पृथिवी आदि) भूतों का धर्म है।

यदनुभवनं भूतभौतिकानां तच्चैतन्यमिति चेत्, तर्हि विषयत्वात्तेषां न तद्धर्मत्वम् अश्नुवीत; स्वात्मनि क्रियाविरोधात्। नह्यग्निरुष्णः सन् स्वात्मानम् दहति। नहि भूतभौतिकधर्मेण सता चैतन्येन भूतभौतिकानि विषयीक्रियेरन्। नहि रूपादिभिः स्वरूपं पररूपं वा विषयीक्रियते।

(ब्र० सू० भा० ३।३।५४)

न ह्यविकृत्य संयोगिद्रव्यम् गुणः कश्चिदपयन्नुपयन् वा दृष्टः।

(बृ० उ० भा० १।४।७)

यदि कहो कि भूत और भौतिकों का जो अनुभव है वह चैतन्य है, तो उन भूत और भौतिकों में चैतन्य का विषयत्व होने से चैतन्य उनका धर्म नहीं हो सकता, क्योंकि अपने में (आत्म विषयक) क्रिया का रहना असंगत (विरोधग्रस्त) है। जैसे अग्नि उष्ण होती हुई अपने को नहीं जलाती,...वैसे ही यदि चेतन्य भूत और भौतिक का धर्म है, तो वह भूत भौतिक को अपना विषय नहीं बना सकता। जैसे रूप आदि से (भूत-भौतिक धर्म से) अपना रूप अथवा अन्य का रूप विषय नहीं किया जाता।

संयोगी द्रव्य को विकृत किये बिना कोई गुण कहीं आता जाता नहीं देखा गया। (यदि आत्मा में चैतन्य आदि गुण माने जायँ, जो उत्पन्न व नष्ट होते हैं, तो आत्मा विकारी हो जायगा।)

दृष्टि (ज्ञान) के दो रूप

किं द्वे दृष्टी द्रष्टुर्नित्या अदृश्या, अन्याऽनित्या दृश्येति। बाढम्। प्रसिद्धा तावदनित्या दृष्टिरन्धानन्धत्वदर्शनात्। नित्यैव चेत्सर्वोऽनन्ध एव स्यात् द्रष्टुस्तु नित्या दृष्टिः "न हि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यते" इति श्रुतेः। अनुमानाच्च। अन्धस्यापि घटाद्याभासविषया स्वप्ने दृष्टिरुपलभ्यते। सा गृहीतरदृष्टिनाशे न नश्यति, सा द्रष्टुर्दृष्टिः। तयाऽविपरिलुप्तया नित्यया दृष्ट्या स्वरूपभूतया स्वयंज्योतिः समाख्यया इतरामनित्यां दृष्टिं स्वप्नबुद्धान्तयोः वासनाप्रत्ययरूपां नित्यमेव पश्यन्दृष्टेर्द्रष्टा भवति।

(बृ० उ० भा० १।४।१०)

(प्रश्न) क्या द्रष्टा की दो दृष्टियाँ हैं—एक नित्य और अदृश्य तथा दूसरी अनित्य और दृश्य? (सिद्धान्ती) हाँ, लोक में अन्धत्व और अनन्धत्व

दोनों देखे जाने से अनित्य दृष्टि तो प्रसिद्ध है। यदि यह दृष्टि नित्य ही होती तो सब अनन्ध (नेत्रवान) ही होते। किन्तु द्रष्टा की दृष्टि का कभी लोप नहीं होता, इस श्रुति के अनुसार द्रष्टा की दृष्टि नित्य है। यह बात अनुमान से भी सिद्ध होती है। अन्धे पुरुष की भी स्वप्न में घटाभासविषयिणी दृष्टि देखी जाती है। वह दृष्टि (नेत्रसम्बन्धिनी) दृष्टि का नाश हो जाने पर भी नष्ट नहीं होती, वह द्रष्टा की दृष्टि है। उस कभी लुप्त न होने वाली स्वयंज्योति संज्ञिका स्वरूपभूता नित्यदृष्टि से स्वप्न और जाग्रत् अवस्था में रहनेवाली वासना प्रत्ययरूपा दृष्टि को नित्य ही देखते रहने के कारण वह दृष्टि का द्रष्टा होता है।

यद्यसदिदं द्वैतं केन समञ्जसमात्मतत्त्वं विबुध्यते इति, उच्यते—अकल्पकं सर्वकल्पनावर्जितं, अत एवाजं ज्ञानं ज्ञप्तिमात्रं ज्ञेयेन परमार्थसता ब्रह्मणाऽभिन्नं प्रचक्षते कथयन्ति ब्रह्मविदः। 'न हि विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो विद्यते' अग्न्युष्णवत्। 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इत्यादिश्रुतिभ्यः। तस्यैव विशेषणं—ब्रह्म ज्ञेयं यस्य, स्वस्थं तदिदं ब्रह्म ज्ञेयं औष्ण्यस्येवाग्निवदभिन्नम्। तेनात्मस्वरूपेणाजेन ज्ञानेन अजं ज्ञेयमात्मतत्त्वं स्वयमेव विबुध्यतेऽवगच्छति। नित्यप्रकाशस्वरूप इव सविता। नित्यविज्ञानैकरसघनत्वान्न ज्ञानान्तरमपेक्षते इत्यर्थः।

(मां० का० भा० ३।३३)

यदि यह सम्पूर्ण द्वैत असत्य है तो प्रकृत सत्य आत्मतत्त्व का ज्ञान किसे होता है? इस पर कहते हैं—

अकल्पक—सम्पूर्ण कल्पनाओं से रहित अतएव अजन्मा अर्थात् ज्ञप्तिमात्र ज्ञान को ब्रह्मवेत्ता लोग ज्ञेय यानी परमार्थ-सत्स्वरूप ब्रह्म से अभिन्न बतलाते हैं। 'अग्नि की उष्णता के समान विज्ञाता के ज्ञान का कभी लोप नहीं होता'। 'ब्रह्म विज्ञान और आनन्द स्वरूप है' इत्यादि श्रुतियों से यही बात प्रमाणित होती है। उस (ज्ञान) के ही विशेषण बतलाते हैं—'ब्रह्मज्ञेयम्' अर्थात ब्रह्म जिसका ज्ञेय है वह ज्ञान अग्नि की उष्णता के समान ब्रह्म से अभिन्न है। उस आत्मस्वरूप अजन्मा ज्ञान से अजन्मा ज्ञेयरूप आत्मतत्व स्वय ह जाना जाता है। तात्पर्य यह है कि नित्य प्रकाश स्वरूप सूर्य के समान नित्यविज्ञानैकरसघनरूप होने के कारण यह किसी अन्य ज्ञान की अपेक्षा न करता।

आत्मा और अन्तःकरण

तत्रात्मन उपाधिभूतमन्तःकरणं मनोबुद्धिर्विज्ञानं चित्तमिति चानेकधा तत्र तत्राभिलप्यते·········तच्चैवंभूतमन्तःकरणमवश्यमस्तीत्यभ्युपगन्तव्यम्।···नित्योपलब्ध्यनुपलब्धिप्रसंगः स्यात्।··यस्यावधानानवधानाभ्यामुपलब्ध्यनुपलब्धी भवतस्तन्मनः।

(ब्र० सू० भा० २।३।३२)

आत्मा की उपाधि अन्तःकरण, मन, बुद्धि, विज्ञान, चित्त इत्यादि अनेक प्रकार जहां तहां कहा गया है··· वह इस प्रकार का अन्तःकरण अवश्य है ऐसा स्वीकार करना पड़ता है। क्योंकि उसकी सत्ता न मानने पर उपलब्धि या अनुपलब्धि नित्य हो जायगी। ·· जिसके अवधान में उपलब्धि और जिसके अनवधान में अनुपलब्धि होती है वह मन है।

आत्मनः स्वरूपं ज्ञप्तिर्न ततो व्यतिरिच्यते अतो नित्यैव। तथापि बुद्धेरुपाधिलक्षणायाश्चक्षुरादिद्वारैर्विषयाकारेण परिणामिन्या ये शब्दाद्याकारावभासाः ते आत्मविज्ञानस्य विषयभूता उत्पद्यमाना एव आत्मविज्ञानेन व्याप्ता उत्पद्यन्ते। तस्मादात्मविज्ञानावभास्याश्च ते विज्ञानशब्दवाच्याश्च धात्वर्थभूता आत्मन एव धर्मा विक्रियारूपा इत्यविवेकिभिः परिकल्प्यन्ते।

(तै० उ० भा० २।१)

आत्मा का स्वरूप जो ज्ञप्ति (ज्ञान, संवेदन, चैतन्यमात्र) है उससे वह कभी अलग नहीं होता है, अतः नित्य वस्तु है। तथापि उपाधिरूप से बुद्धि जब नेत्र द्वारा विषय के आकार में परिणमित होकर शब्द आदि की वृत्तिरूप होती है तो ये वृत्तियां आत्मज्ञान के विषय के रूप में उत्पन्न होते ही आत्मज्ञान से व्याप्त होकर पैदा होती हैं। इसीलिये आत्मविज्ञान से अवभास्य ये विज्ञान-शब्दवाच्य और धात्वर्थभूत विक्रियारूप में आत्मा के ही धर्म हैं—ऐसा अविवेकियों द्वारा समझे जाते हैं।

बोधशब्देन बौद्धाः प्रत्यया उच्यन्ते। सर्वे प्रत्यया विषयीभवन्ति यस्य स आत्मा सर्वबोधान्प्रतिबुध्यते सर्वप्रत्ययदर्शी चिच्छक्तिस्वरूपमात्रः प्रत्ययैरेव प्रत्ययेष्वविशिष्टतया लक्ष्यते, नान्यद् द्वारमात्मनो विज्ञानाय। अतः प्रत्ययप्रत्यगात्मतया विदितं ब्रह्म यदा तदा तन्मतं तत्सम्यग्दर्शनमित्यर्थः।

(के० उ० भा० २४)

यहां बोधशब्द से बुद्धि के प्रत्ययों का कथन हुआ है। अतः समस्त प्रतीतियाँ जिसकी विषय होती हैं वह आत्मा समस्त बोधों के समय जाना जाता है। सम्पूर्ण प्रतीतियों का साक्षी और चिच्छक्तिस्वरूपमात्र होने के कारण वह प्रतीतियों द्वारा सामान्य रूप से प्रतीतियों में ही लक्षित होता है। उस अन्तरात्मा का ज्ञान प्राप्त करने के लिए कोई और मार्ग नहीं है। अतः जिस समय ब्रह्म को प्रतीतियों के अन्तः साक्षी रूप से जाना जाता है उसी समय वह ज्ञात होता है, अर्थात् यही उसका सम्यक् ज्ञान है।

प्रत्यक्षप्रक्रिया

बुद्धिस्तावत् स्वच्छत्वादानन्तर्याच्च आत्मचैतन्यज्योतिःप्रतिच्छाया भवति।......ततोऽप्यानन्तर्यान्मनसि चैतन्यावभासता बुद्धिसम्पर्कात्, तत इन्द्रियेषु। मनः संयोगात्। ततोऽनन्तरं शरीरे। इन्द्रियसम्पर्कात्। एवं पारम्पर्येण कृत्स्नं कार्यकारणसंघातमात्मा चैतन्यस्वरूपज्योतिषाऽवभासयति।

(बृ० उ० भा० ४।३।७)

रूपाकारेण हि हृदयं परिणतम्। यस्मात् हृदयेन हि रूपाणि सर्वो लोको जानाति।

(बृ० उ० भा० ३।९।२०)

बुद्धि स्वच्छ है और आत्मा के समीपवर्तिनी है, इसलिए वह आत्मचैतन्य की प्रतिच्छाया से युक्त हो जाती है,...बुद्धि के सम्पर्क से मन में चैतन्यावभासता आती है और मन का (इन्द्रियों से) सम्पर्क होने के कारण उनसे शरीर में चैतन्यावभासता आती है, इस प्रकार परम्परा से आत्मा सम्पूर्ण कार्यकारण-संघात को चैतन्यस्वरूप प्रकाश से प्रकाशित कर देता है।

हृदय (अन्तःकरण) ही रूप का आकार धारण कर लेता है, अतः हृदय से ही सब लोग रूपों को जानते हैं।

न ह्यन्तःकरणमन्तरेण चैतन्यज्योतिषा दीपितं स्वविषयसंकल्पाध्यवसायादिसमर्थं स्यात्।

(के० उ० भा० १।२

संघातो देहेन्द्रियाणां संहतिः। तस्यामभिव्यक्ता अन्तःकरणवृत्तिस्तप्त इव लोहपिण्डेऽग्निः आत्मचैतन्याभासरसविद्धा चेतना, सा च क्षेत्रं ज्ञेयत्वात्।

(गी० भा० १३

मनउपाधिकत्वाद्धि मनसः संकल्पस्मृत्यादिप्रत्ययैरभिव्यज्यते ब्रह्म, विषयीक्रियमाणमिव ।

(के० उ० भा० ४।५)

बुद्धिविज्ञानालोकविशिष्टमेवहि सर्वं विषयजातमुपलभ्यते ।

(बृ० उ० भा० ४।३।७)

बुद्धिविज्ञानोपाधिसम्पर्काविवेकात् विज्ञानमय इत्युच्यते, बुद्धिविज्ञानसम्पृक्त एव हि यस्मादुपलभ्यते, राहुरिव चन्द्रादित्यसम्पृक्तः ।

(बृ० उ० भा० ४।३।७)

अन्तःकरण, चैतन्य के प्रकाश से प्रकाशित हुए बिना, अपने विषय के संकल्प —अध्यवसाय आदि में समर्थ नहीं हो सकता ।

देह तथा इन्द्रियों के समूह को संघात कहते हैं । उसमें अभिव्यक्त अन्तःकरणवृत्ति, तपे हुए लोहपिण्ड में अग्नि के तुल्य, आत्मा के चैतन्य के आभासरस से व्याप्त होकर चेतना कही जाती है और चेतना भी ज्ञेय होने के कारण क्षेत्र ही है ।

मन उपाधि है जिससे मन के संकल्प, स्मृति आदि प्रत्ययों से ब्रह्म अभिव्यक्त होता है, मानों विषय बन रहा है ।

सारे पदार्थ बुद्धिरूप विज्ञान के आलोक से विशिष्ट होकर ही उपलब्ध होते हैं ।

बुद्धिविज्ञानरूप उपाधि के सम्पर्क का विवेक न होने के कारण यह विज्ञानमय कहा जाता है, क्योंकि जिसप्रकार राहु चन्द्रमा और सूर्य के सम्पर्क में आकर ही उपलब्ध होता है, उसी प्रकार बुद्धिरूप विज्ञान से सम्पर्क रखकर ही अनुभव में आता है ।

साक्षिज्ञान और वृत्तिज्ञान

न हि यस्य यत्स्वरूपं तत्तेनान्यतोऽपेक्ष्यते । न च स्वत एवापेक्षा, यद्ध्यनपेक्षं तत्स्वत एव सिद्धं, प्रकाशात्मकत्वात् । प्रदीपस्यान्योऽपेक्षितोऽप्यनर्थकः स्यात् प्रकाशे विशेषाभावात् । नहि प्रदीपस्य स्वरूपाभिव्यक्तौ प्रदीपप्रकाशोऽर्थवान् । न चैवमात्मनोऽन्यत्र विज्ञानमस्ति येन स्वरूपविज्ञानेऽप्यपेक्ष्येत । (विरोध इति चेन्नान्यत्वात्) । स्वरूपविज्ञाने नान्तरं नापेक्षत इत्येवदसत् दृश्यते हि

विपरीतज्ञानमात्मनि सम्यग्ज्ञानं च,·· अन्यो हि स आत्मा बुद्ध्यादिकार्यकरणसंघाताभिमानसंतानाविच्छेदलक्षणोऽविवेकात्मको बुद्ध्यवभासप्रधानश्चक्षुरादिकरणो नित्यचित्स्वरूपात्मान्तःसारो यत्रानित्यं विज्ञानमवभासते।···स बाह्यो बुद्ध्यात्मा···अतोऽन्यो नित्यविज्ञानस्वरूपादात्मनः। तत्र हि विज्ञानापेक्षा विपरीतज्ञानत्वं चोपपद्यते, न पुनर्नित्यविज्ञाने।

(के० उ० वा० भा० १।४)

जिसका जो स्वरूप होता है वह उसी की दूसरे से अपेक्षा नहीं रखता और अपने से तो अपेक्षा हुआ ही नहीं करती······इस प्रकार जो अपेक्षा नहीं रखता वह स्वतःसिद्ध है। दीपक प्रकाशस्वरूप ही है, अतः अपने स्वरूप की अभिव्यक्ति के लिये यदि वह प्रकाशान्तर की अपेक्षा करे तो व्यर्थ ही होगा, क्योंकि प्रकाश में कोई विशेषता नहीं हुआ करती। एक दीपक के स्वरूप की अभिव्यक्ति में किसी अन्य दीपक का प्रकाश सार्थक नहीं होता। इसी प्रकार आत्मा से भिन्न ऐसा कोई विज्ञान नहीं जो उसके स्वरूप का ज्ञान कराने के लिए अपेक्षित हो।······बुद्धि आदि कार्य और कारण के संघात में जो अभिमान है उसकी परम्परा का विच्छेद न होना ही जिसका लक्षण है, नित्य चित्स्वरूप आत्मा ही जिसका आन्तरिक सार है और जिसमें अनित्य विज्ञान का अवभास हुआ करता है वह अविवेकात्मक, चिदाभास प्रधान तथा चक्षु आदि करणों वाला आत्मा भिन्न है।······वह बुद्ध्यात्मा (जीवात्मा) बाह्य है·· इसलिए नित्य विज्ञान, स्वरूप आत्मा से भिन्न है, तथा उसको विपरीत ज्ञान होता है और विज्ञान की अपेक्षा भी। नित्य विज्ञानस्वरूप (शुद्ध चेतन) में नहीं।

तस्मान्नित्यालुप्तविज्ञानस्वरूपज्योतिरात्मा ब्रह्मेत्ययमर्थः सर्वबोधबोद्धृत्वं आत्मनः सिद्ध्यति नान्यथा। तस्मात् प्रतिबोधविदितं मतमिति यथाव्याख्यात एवार्थोऽस्माभिः। यत्पुनः स्वसंवेद्यता प्रतिबोधविदितमित्यस्य वाक्यार्थो वर्ण्यते, तत्र भवति सोपाधिकत्व आत्मनो बुद्ध्युपाधिस्वरूपत्वेन भेदं परिकल्प्यात्मनात्मानं वेत्तीति संव्यवहारः 'आत्मानं पश्यति' 'स्वयमेवात्मनात्मानं वेत्थ त्वं पुरुषोत्तम' इति। न तु निरुपाधिकस्यात्मन एकत्वे स्वसंवेद्यता परसंवेद्यता वा सम्भवति। संवेदनस्वरूपत्वात्संवेदनान्तरापेक्षा च न सम्भवति यथा प्रकाशस्य प्रकाशान्तरापेक्षाया न सम्भवस्तद्वत्।

के० उ० भा० २४

बुद्धेः परतस्तु स बुद्धेर्द्रष्टा पर आत्मा।

(गी० भा० ४।४२)

अतः नित्य अविनाशी ज्ञानस्वरूप प्रकाशमय आत्मा ही ब्रह्म है। यह अर्थ आत्मा के सम्पूर्ण बोधों के बोद्धा होने पर ही सिद्ध हो सकता है, और किसी प्रकार नहीं। इसलिए प्रतिबोधविदितम्—इसकी—हमने जैसी व्याख्या की—वही अर्थ है। इसके सिवा प्रतिबोधविदितम् इस वाक्य का जो स्वसंवेद्यता अर्थ वर्णित किया जाता है वह आत्मा को सोपाधिक मानकर उसमें बुद्धि आदि उपाधि रूप से भेद की कल्पना कर 'आत्मा से आत्मा को जानता है' ऐसा व्यवहार होता है। जैसा कि 'आत्मा में ही आत्मा को देखता है' 'हे पुरुषोत्तम! तुम स्वयं अपने को अपने ही से जानते हो' इत्यादि वाक्यों द्वारा कहा गया है। किन्तु निरुपाधिक आत्मा एकरूप होने से उसमें स्वसंवेद्यता या परसंवेद्यता सम्भव ही नहीं है। जिस प्रकार प्रकाश को किसी अन्य प्रकाश की अपेक्षा होना संभव नहीं है उसी प्रकार ज्ञानस्वरूप होने के कारण उसे अन्य ज्ञान की अपेक्षा नहीं है।

बुद्धि से परे जो है वह पर आत्मा बुद्धि का द्रष्टा है।

ननु येनैव धर्मेण यद्रूप्यते तदेव तस्य स्वरूपमिति ब्रह्मणोऽपि येन विशेषेणनिरूपणं तदेव तस्य रूपं स्यादत उच्यते—चैतन्यं पृथिव्यादीनामन्यतमस्य सर्वेषां विपरिणतानां वा धर्मो न भवति तथा श्रोत्रादीनामन्तःकरणस्य च धर्मो न भवतीति ब्रह्मणो रूपमिति ब्रह्म रूप्यते चैतन्येन। तथा चोक्तम्—'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म', 'विज्ञानघनएव', 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म', 'प्रज्ञानं ब्रह्म', इति च ब्रह्मणो रूपं निर्दिष्टं श्रुतिषु। सत्यमेवं तथापि तदन्तःकरणदेहेन्द्रियोपाधिद्वारेणैव विज्ञानादिशब्दैर्निर्दिश्यते तदनुकारित्वाद्देहादिवृद्धिसंकोचच्छेदादिषु नाशेषु खमिव न स्वतः।

(के० उ० भा० २।१)

पूर्वपक्ष—जिस धर्म के द्वारा जिसका निरूपण किया जाता है वही उसका रूप हुआ करता है; अतः ब्रह्म का भी जिस विशेषण से निरूपण होता है वही उसका स्वरूप होना चाहिए। अतः यह कहते हैं कि चैतन्य पृथिवी आदि का अथवा परिणाम को प्राप्त हुये अन्य समस्त पदार्थों में से किसी का धर्म नहीं है और न वह श्रोत्रादि इन्द्रिय अथवा अन्तःकरण का ही धर्म है। अतएव वह ब्रह्म का रूप है इसीलिये ब्रह्म का ——— से निरूपण किया जाता है। ऐसा कहा

भी है—'ब्रह्म विज्ञान और आनन्दस्वरूप है' 'वह विज्ञानघन ही है', 'ब्रह्म सत्य, ज्ञान और अनन्त स्वरूप है', 'प्रज्ञान ब्रह्म है' इस प्रकार श्रुतियों में ब्रह्म का रूप निरूपित है।

सिद्धान्ती—यह ठीक है, तथापि वह अन्तःकरण, शरीर और इन्द्रिय रूप आदि की उपाधि के द्वारा ही विज्ञानादि शब्दों से निरूपण किया जाता है, क्योंकि देहादि के वृद्धि, संकोच, उच्छेद, आदि रूप में नाश आदि में वह उनका अनुकरण करने वाला है, परन्तु स्वतः वैसा नहीं है।

युक्ति महिमा

सांख्य-काणाद-बौद्धानां मीमांसाहतकल्पनाः, शास्त्र-युक्त-विहीनत्वा-न्नादर्तव्याः कदाचन।

(उपदेश-साहस्री, १६-६४-६५)

नह्यभिलषितसिद्धिनिबन्धना व्यवस्था शक्या विज्ञातुम्। उपपत्त्या कयाचिद्व्यवस्थोच्येत।

(ब्र० सू० भा० २।३।५०)

सांख्य, वैशेषिक, बौद्ध (आदि) की कल्पनाएँ शास्त्र और युक्ति की विरोधी होने के कारण आदर के योग्य नहीं हैं।

अभिलषित को सिद्ध करने वाली व्यवस्था ग्राह्य नहीं हो जाती, किसी उपपत्ति से ही कोई व्यवस्था कथनीय या ग्राह्य होती है।

तर्क (युक्ति) महिमा

एतदपि हि तर्काणामप्रतिष्ठितत्वं तर्केणैव प्रतिष्ठाप्यते;··· सर्वतर्काप्रति-ष्ठायां च लोकव्यवहारोच्छेदप्रसंगः।

(ब्र० सू० भा० २।१।११)

बुद्धिर्हि नः प्रमाणं सदसतोर्याथात्म्यावगमे।

(क० उ० भा० ६।१२)

श्रुत्यनुगृहीत एव ह्यत्र तर्कोऽनुभवाङ्गत्वेनाश्रीयते।

(ब्र० सू० भा० २।१।६)

श्रुत्यैव च सहायत्वेन तर्कस्याभ्युपेतत्वात्।

(ब्र० सू० भा० १ १ २)

यह तर्कों का अप्रतिष्ठितत्व भी तर्क से ही प्रतिष्ठापित किया जाता है।...सब तर्कों के अप्रतिष्ठित होने पर तो लोक व्यवहार का ही उच्छेद हो जायगा।

सत् और असत् का यथार्थ स्वरूप जानने में हमारे लिए बुद्धि ही प्रमाण है।

यहां श्रुति से अनुगृहीत तर्क का ही अनुभव के सहायक रूप से ग्रहण किया गया है।

श्रुतिने ही सहायकरूप से तर्क को स्वीकार किया है।

अनुमान महिमा

अनुमानस्य श्रुत्यनुग्राहकत्वेन तदभावे तद्विरोधे वा श्रुत्यर्थासिद्धेः।
(ब्र० सू० भा० १।१।२)

अनुमान श्रुति का अनुग्राहक है, अतः उसके अभाव अथवा विरोध में श्रुति का अर्थ सिद्ध नहीं होता।

लोक महिमा

अत्यन्तविरुद्धां स्वात्मनि क्रियामभ्युपगच्छसि अग्निरात्मानं दहतीतिवत्, अविरुद्धं तु लोकप्रसिद्धं स्वात्मव्यतिरिक्तेन विज्ञानेन बाह्योऽर्थोऽनुभूयते इति नेच्छस्यहो पाण्डित्यं महद्दर्शितम्।
(ब्र० सू० भा० २।२।२८)

अग्नि अपने को जलाती है, इसके समान अपने आत्मा में अत्यन्त विरुद्ध क्रिया तो (कर्म कर्तृभाव) स्वीकार कर लेते हो, परन्तु अपने से (वस्तु से) भिन्न विज्ञान से बाह्य अर्थ अनुभव का विषय होता है, ऐसी विरोध-मुक्त लोक-प्रसिद्ध बात को तुम नहीं मानते, यह पाण्डित्य का अच्छा प्रदर्शन हुआ।

प्रत्यक्ष महिमा

न च दृष्टि-विरोधः केनचिदभ्युपगम्यते।
(बृ० उ० भा० १।४।१०)

न हि दृष्टेऽनुपपन्नं नाम।
बृ० उ० भा० ४.३.६)

न च प्रत्यक्षानुमानयोर्विरुद्धा व्यभिचारिता, प्रत्यक्षपूर्वकत्वादनुमानस्य ।

(बृ० उ० भा० १।२।१)

प्रत्यक्षविरोधेऽनुमानस्याप्रामाण्यात् ।

(बृ० उ० भा० ४।३।६)

दृष्ट (प्रत्यक्ष दीखने वाले) के विरोध को कोई भी स्वीकार नहीं करता। देखी हुई बात में अनुपपन्न (असिद्ध) होने का प्रश्न ही नहीं उठता।

प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाणों में अव्यभिचरित विरोध-संबन्ध मानना (यानी क्षणिकवादी बौद्ध का मत) उचित नहीं है, क्योंकि अनुमान प्रत्यक्षपूर्वक होता है।

प्रत्यक्ष से विरोध होने पर अनुमान अप्रमाण होता है।

प्रमाणव्यवस्था

(श्रुति अपने विषय में प्रमाण है)

यत्तूक्तं श्रुतिप्रामाण्यादिति । न, तत् प्रामाण्यस्य अदृष्टविषयत्वात् । प्रत्यक्षादिप्रमाणानुपलब्धे हि विषये अग्निहोत्रादिसाध्यसाधनसम्बन्धे श्रुतेः प्रामाण्यं, न प्रत्यक्षादिविषये, अदृष्टदर्शनार्थत्वात्प्रामाण्यस्य । न हि श्रुतिशतमपि शीतोऽग्निरप्रकाशो वेति ब्रुवत्प्रामाण्यमुपैति । यदि ब्रूयाच्छीतोऽग्निरप्रकाशो वेति, तथापि अर्थान्तरं श्रुतेर्विवक्षितं कल्प्यं, प्रामाण्यान्यथानुपपत्तेः ।

(गी० भा० १८।६६)

जो यह कहा कि श्रुति प्रमाण है, ठीक नहीं; उसकी प्रामाणिकता अदृष्ट विषय में है। प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों से अप्राप्त विषय में अग्निहोत्रादि साध्य-साधन के सम्बन्ध में श्रुति का प्रामाण्य है, न कि प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों के विषय में, क्योंकि प्रामाण्य अज्ञात के ज्ञापन में होता है। सैकड़ों श्रुतियाँ भी 'अग्नि शीत है या प्रकाश रहित है' ऐसा कहती हुई प्रामाणिक नहीं हो सकतीं। यदि कहती हैं कि अग्नि शीत है अथवा अप्रकाश है, तो श्रुति का अभिप्राय दूसरा है ऐसी कल्पना करनी चाहिये। अन्यथा उसका प्रामाण्य अनुपपन्न होगा।

वेदस्य हि निरपेक्षं स्वार्थे प्रामाण्यं रवेरिव रूपविषये । पुरुषवचसां तु मूलान्तरापेक्षं वक्तृस्मृतिव्यवहितं चेति विप्रकर्षः ।

(ब्र० सू० भा० २।१।१)

आगमोपपत्तिभ्यां हि निश्चितोऽर्थः श्रद्धेयो भवति अव्यभिचारात्।
(बृ० उ० भा० ४।५।१)

जैसे श्रुति वाक्यों में परस्पर विरोध आ जाने पर एक के आधार पर अन्य का अर्थ निकाला जाता है, उसी प्रकार अन्य प्रमाणों से विरोध होने पर उसी के आधार पर श्रुति की व्याख्या करनी चाहिए।

श्रुति का अर्थ न लगने पर अर्थाभास के निराकरण द्वारा सम्यक् अर्थ का निर्धारण वाक्यार्थ के निरूपण के रूप में तर्क द्वारा ही किया जाता है।

सम्भव न होने पर भी मुख्यार्थ का ग्रहण हो ऐसी आज्ञा देने वाला कोई नहीं है।

प्रायः लोग अन्य के अधीन बुद्धि रखकर स्वतन्त्रता से श्रुति का अर्थ समझने में असमर्थ होते हैं। ...ऐसे लोग स्मृतिकारों के प्रति बड़ी श्रद्धा रखने से हमारे व्याख्यान में विश्वास नहीं करेंगे।

मनन और विज्ञान (अर्थात् युक्ति और अनुभव) से जो शास्त्र का अर्थ निर्धारित होता है वह निश्चित होता है।

जिसकी बुद्धि शास्त्र और न्याय में परिपक्व हो वही इन (वेद) वाक्यों के विषय का विभाग निर्धारित कर सकता है।

आगम और उपपत्ति द्वारा ही निश्चित किया गया अर्थ व्यभिचरित न होने से श्रद्धेय होता है।

केवल तर्क की सीमा

इतश्च नागमगम्येऽर्थे केवलेन तर्केण प्रत्यवस्थातव्यम्। यस्मान्निरागमाः पुरुषोत्प्रेक्षामात्रनिबन्धनास्तर्का अप्रतिष्ठिता भवन्ति। उत्प्रेक्षाया निरंकुशत्वात्।

(ब्र० सू० भा० २।१।११)

इसलिये भी आगम के अपने विषय में केवल तर्क प्रमाण नहीं है क्योंकि आगम का अनुसरण न करने वाला व्यक्ति की उत्प्रेक्षा मात्र रूप में तर्क निरंकुश होने से अप्रतिष्ठित हुआ करते हैं।

शास्त्रन्तु...अतद्धर्माध्यारोपणमात्र-निवर्त्तकत्वेन प्रमाणत्वं आत्मनि प्रतिपद्यते न तु अज्ञातार्थज्ञापकत्वेन।

गी० भा० २ १८)

शास्त्र तो···अविद्या को निवृत्त करने मात्र से आत्मा में प्रामाण्य रखता है न कि अज्ञात वस्तु के ज्ञापक रूप में।

स्वात्मविषयत्वादात्मज्ञानस्य। न हि आत्मनः स्वात्मनि प्रवर्तक-प्रमाणापेक्षता, आत्मत्वादेव।

(गी० भा० २।६९)

स्वस्वरूप को विषय करने के कारण आत्मा अपने प्रति ही प्रवर्तक प्रमाण (विधिवाक्य) की अपेक्षा नहीं रखता, क्योंकि वह आत्म रूप ही है। (आत्म रूप है, अर्थात् सिद्ध वस्तु है, साध्य नहीं—जैसे धर्म या धार्मिक कृत्य होता है।)

प्रत्यक्षं श्रुतिः प्रामाण्यं प्रत्यनपेक्षत्वात् अनुमानं स्मृतिः प्रामाण्यं प्रति सापेक्षत्वात्।

(ब्र० सू० भा० १।३।२९)

श्रुति प्रत्यक्ष है क्योंकि इसका प्रामाण्य निरपेक्ष है, स्मृति अनुमान है क्योंकि इसका प्रामाण्य सापेक्ष है।

अनुभव का महत्त्व

न धर्मजिज्ञासायामिव श्रुत्यादय एव प्रमाणं ब्रह्मजिज्ञासायां, किन्तु श्रुत्यादयोऽनुभवादयश्च यथासम्भवमिह प्रमाणम्; अनुभवावसानत्वा-द्भूतवस्तुविषयत्वाच्च ब्रह्मज्ञानस्य।

(ब्र० सू० भा० १।१।२)

धर्मजिज्ञासा के समान ब्रह्मजिज्ञासा में केवल श्रुति आदि ही प्रमाण नहीं है, किन्तु श्रुति आदि तथा अनुभव आदि यथासंभव उसमें प्रमाण हैं। क्योंकि ब्रह्मज्ञान सिद्ध वस्तु-विषयक और ब्रह्मसाक्षात्कार में पर्यवसित होनेवाला है।

न च स्वानुभवापलापः प्राज्ञमानिभिर्युक्तः कर्तुम्।

(ब्र० सू० भा० २।२।२८)

कोई बुद्धिमान अपने अनुभव का अपलाप नहीं कर सकता।

न च यो यस्य स्वतो धर्मो न सम्भवति सोऽन्यस्य साधर्म्यात् सम्भवति। नह्यग्निरुष्णोऽनुभूयमान उदकसाधर्म्याच्छीतो भविष्यति।

(ब्र० सू० भा० २।२।२८)

जिसका जो धर्म स्वाभाविक नहीं होता वह अन्य के साधर्म्य से सम्भव नहीं होता। अग्नि को उष्ण अनुभव किया जाता है जल के साधर्म्य से वह शीत नहीं हो जाती।

ज्ञान और विज्ञान

ज्ञानं शास्त्रत आचार्यतश्चात्मादीनामवबोधः, विज्ञानं विशेषतस्तदनुभवः।

(गी० भा० ३. ४१)

शास्त्र तथा आचार्य से प्राप्त जो आत्मा आदि का अवबोध है उसे ज्ञान कहते हैं और उसका विशेष अनुभव विज्ञान है।

श्रुति, युक्ति और अनुभव

तस्मादात्मा वै अरे द्रष्टव्यो दर्शनार्हो, दर्शनविषयमापादयितव्यः। श्रोतव्यः पूर्वमाचार्यत आगमतश्च। पश्चान्मन्तव्यस्तर्कतः। ततो निदिध्यासितव्यो निश्चयेन ध्यातव्यः। एवं ह्यसौ दृष्टो भवति श्रवणमनननिदिध्यासनसाधनैर्निर्वर्तितैः। यदैकत्वमेतान्युपगतानि तदा सम्यग्दर्शनं ब्रह्मैकत्वविषयं प्रसीदति, नान्यथा श्रवणमात्रेण।

(बृ० उ० भा० २।४।५)

अतः आत्मा ही दर्शन योग्य है अर्थात् साक्षात्कार के विषय योग्य है, शास्त्र द्वारा श्रवण करने योग्य एवं पीछे तर्क द्वारा मनन करने योग्य है, इसके पश्चात वह निदिध्यासन करने योग्य है अर्थात् निश्चय से ध्यान करने योग्य है। इस प्रकार आत्मा श्रवण, मनन, निदिध्यासन के साधनों के उत्पन्न होने पर ही दृष्ट होता है। जब इन साधनों की एकता होती है तभी ब्रह्मैकत्वविषयक सम्यग्दर्शन प्रकट होता है अन्यथा केवल श्रवण से नहीं।

पूर्वमाचार्यागमाभ्यां श्रुते, पुनस्तर्केणोपपत्त्या मते विचारिते। श्रवणं त्वागममात्रेण, मते उपपत्त्या, पश्चाद्विज्ञाते एवमेतन्नान्यथेति निर्धारिते। किं भवतीत्युच्यते-इदं विदितं भवति। इदं सर्वमिति यदात्मनोऽन्यत्। आत्मव्यतिरेकेणाभावात्।

(बृ० उ० भा० ४।५।६)

पहले आचार्य और शास्त्र द्वारा श्रवण और फिर तर्क एवं युक्ति से मनन और विचार करने पर शास्त्र मात्र से जो श्रवण युक्ति से मनन और पीछे

विशेष रूप से जान लेने पर अर्थात् यह अन्यथा नहीं ऐसा ही है, ऐसा निश्चय कर लेने पर क्या होता है ? वह बतलाया जाता है—यह सब जो आत्मा से भिन्न है, वह जान लिया जाता है, क्योंकि आत्मा से कुछ भिन्न नहीं है ।

तत्र केचित्पण्डितम्मन्या वदन्ति–जन्मादिषड्भावविक्रियारहितोऽविक्रियो ऽकर्ता एको ह्यात्मेति न कस्यचित् ज्ञानमुत्पद्यते यस्मिन् सति सर्वकर्मसंन्यास उपदिश्यते···तदधिगमाय अनुमाने आगमे च सति ज्ञानं नोत्पद्यते इति साहसमात्रमेतत् ।

(गी० भा० २।२१)

तो कुछ अपने को पण्डित मानने वाले कहते हैं कि जन्म आदि छः विचारों से रहित अविक्रिय अकर्त्ता एक ही आत्मा है ऐसा ज्ञान किसी को नहीं होता ··· जिसके होने पर सभी कर्मों के संन्यास का उपदेश दिया जाता है···उसकी प्राप्ति के लिए आगम और अनुमान के रहने पर ज्ञान नहीं पैदा होता ऐसा कहना साहस मात्र है ।

मनननिदिध्यासनयोरपि श्रवणवदवगत्यर्थत्वात् ।

(ब्र० सू० भा० १।१।४)

अनुभवावसानत्वात्···ब्रह्मज्ञानस्य ।

(ब्रा० सू० भा० १।१।२)

श्रवण के समान मनन और निदिध्यासन भी ज्ञान के लिए हैं ।

ब्रह्म ज्ञान का पर्यवसान ब्रह्म साक्षात्कार में होता है ।

विरोध-नियम

न ह्येकस्मिन् धर्मिणि युगपत्सदसत्त्वादिविरुद्धधर्मसमावेशः संभवति, शीतोष्णवत् ।

(ब्र० सू० भा० २।२।३३)

न ह्येकस्य ब्रह्मण परिणामधर्मत्वं तद्रहितत्वं च शक्यं प्रतिपत्तुम् स्थितिगतिवत्स्यादिति चेत्, न; कूटस्थेति विशेषणात् । नहि कूटस्थस्य ब्रह्मणः स्थितिगतिवदनेकधर्माश्रयत्वं सम्भवति ।

(ब्र० सू० भा० २।१।१४)

न ह्येकं वस्तु परमार्थतः कर्त्रादिविशेषवत्तच्छून्यं च इत्युभयथा द्रष्टुं शक्यते ।

(तै० उ० भा० १।११

एक धर्मी (वस्तु या द्रव्य) में एक ही समय सत्त्व, असत्त्व आदि विरुद्ध धर्मों का शीतोष्ण के समान समावेश सम्भव नहीं है।

एक ब्रह्म में परिणाम और अपरिणाम धर्मों का होना नहीं माना जा सकता। यदि कोई यह कहे कि स्थिति और गति जैसे एक में रहते हैं वैसे ही ब्रह्म में वे हैं तो इसलिए ठीक नहीं है कि ब्रह्म में कूटस्थ (अपरिणामी) विशेषण लगा है। कूटस्थ ब्रह्म स्थिति और गति के सदृश अनेक धर्मों का आश्रय नहीं हो सकता (क्योंकि जो परिणामी है उसी में दोनों हो सकते हैं।

एक ही वस्तु परमार्थतः कर्ता आदि विशेषों से युक्त और उनसे रहित दोनों ही प्रकार की नहीं हो सकती।

तादात्म्य-नियम

न च स्वाभाविको धर्म एव नास्ति पदार्थानामिति शक्यं वक्तुम्।

(बृ० उ० भा० ४।४।६)

सर्वत्र बुद्धिद्वयोपलब्धेः सद्बुद्धिरसद्बुद्धिरिति। यद्विषया बुद्धिर्न व्यभिचरति तत्सत्, यद्विषया व्यभिचरति तदसदिति सदसद्विभागे बुद्धितन्त्रे स्थिते।

(गी० भा० २।१६)

पदार्थों का कोई स्वाभाविक धर्म ही नहीं होता ऐसा नहीं कहा जा सकता।

सर्वत्र ही दो बुद्धियाँ होती हैं सद्बुद्धि और असद्बुद्धि। जिस विषय की बुद्धि व्यभिचरित न हो वह सत् है। जिस विषय की बुद्धि व्यभिचरित हो वह असत् है। इस प्रकार सब जगह बुद्धि के अधीन सत् असत् का विभाजन रहता है।

तत्व (ज्ञान) का स्वरूप

सत्यमिति यद्रूपेण यन्निश्चितं तद्रूपं न व्यभिचरति तत्सत्यम्। यद्रूपेण यन्निश्चितं तद्रूपं व्यभिचरदनृतमित्युच्यते। अतो विकारोऽनृतम्।

(तै० उ० भा० २।१)

एकरूपेण ह्यवस्थितोऽर्थः परमार्थः, लोके तद्विषयं ज्ञानं सम्यग्ज्ञानमित्युच्यते यथाग्निरुष्ण इति।

(ब्र० सू० भा० २ १ ११)

जो पदार्थ जिस रूप से निश्चय किया गया है उससे व्यभिचरित न होने के कारण वह सत्य कहलाता है। जिसका जो रूप निश्चित है तथा यदि वह रूप बदलता है तो वह अनृत कहा जाता है। अतः विकार अनृत होता है।

जो पदार्थ एक रूप से निश्चय ही अवस्थित हो वह परमार्थ है, लोक में उस विषय का ज्ञान सम्यग्ज्ञान कहा जाता है, जैसे अग्नि उष्ण है, यह कहना।

मिथ्यात्व का स्वरूप

वैतथ्यं, बाध्यमानत्वात्।

(ब्र० सू० भा० ३।२।४)

यद्धर्मको यः पदार्थः प्रमाणेनावगतो भवति, स देशकालान्तरेष्वपि तद्धर्मक एव भवति, स चेत्तद्धर्मकत्वं व्यभिचरति सर्वः प्रमाण-व्यवहारो लुप्येत।

(बृ० उ० भा० २।१।२०)

बाध्यमान होना ही मिथ्यात्व है।

जो पदार्थ प्रमाण द्वारा जिन धर्मों वाला जाना जाता है, वह अन्य देश, काल अथवा अवस्थाओं में भी उन्हीं धर्मों वाला रहता है। यदि वह उन धर्मों का त्याग कर दे तो सारे प्रमाण व्यवहार का लोप हो जाय।

अध्याय ५

मोक्ष और मोक्षोपाय

भारतीय दर्शनों में, विशेषतः प्राचीन षड्दर्शनों एवं जैन, बौद्ध मतों में, मोक्ष का अर्थ आत्मलाभ है, अर्थात् आत्मा की अपने निजी स्वरूप में अवस्थिति। इसका तात्पर्य यह है कि मोक्ष-प्राप्ति का अर्थ किसी विशेष स्थान में पहुँचाना, या किसी विशिष्ट पदार्थ से योग होना, नहीं है। न्यायदर्शन में व्यक्तिगत आत्माओं से भिन्न ईश्वर की सत्ता मानी जाती है, किन्तु वहाँ भी मोक्ष का अर्थ ईश्वर-प्राप्ति नहीं है। सांख्य-योग में मोक्ष को कैवल्य नाम से अभिहित किया जाता है, इसका तात्पर्य है, आत्मा या पुरुष की अपने स्वरूप में अवस्थिति। अद्वैत वेदान्त का मन्तव्य सांख्य के विशेष निकट है। अद्वैत में मुक्ति की कई परिभाषाएँ हैं; आत्मलाभ, आत्मज्ञान, अविद्यानिवृत्ति, किन्तु इन सब का तात्पर्य एक ही है। अविद्या के कारण आत्मा में अनात्मा का अध्यास होता है, जिससे सच्चिदानन्द-स्वरूप आत्मतत्त्व सीमित, दुःखी, कर्ता और भोक्ता दिखाई पड़ता है। इस अध्यास का निराकरण ही मोक्ष है।

शंकर के मत में मोक्ष का साक्षात् कारण ज्ञान है। क्योंकि मोक्ष आत्मा का निजी स्वरूप है, इसलिए वह नित्य पदार्थ है। नित्य पदार्थ किसी क्रिया का कार्य नहीं होता; इसलिए मोक्ष कर्मद्वारा साध्य नहीं है। यही कारण है कि शंकर ज्ञानकर्म-समुच्चयवाद का घोर विरोध करते हैं।

किन्तु मोक्ष ज्ञान-साध्य है या ज्ञानरूप है, इसका यह मतलब नहीं कि शंकर कर्म, ध्यान, उपासना आदि को महत्त्वपूर्ण एवं उपयोगी नहीं मानते। प्रकारान्तर से ये सब चित्तशुद्धि के साधन हैं; शुद्ध-चित्त ही 'ज्ञान'-प्राप्ति के योग्य होता है।

मोक्ष की परिभाषा

(मोक्ष की आत्मरूपता)

यो हि लोके निरतिशयप्रियः स सर्वप्रयत्नेन लब्धव्यो भवति। तथ यमात्मा सर्वलौकिकप्रियेभ्यः प्रियतमः। तस्मात्तल्लाभे महान्यत्न आस्थेय इत्यर्थः।

बृ० उ० भा० १४

आत्मस्वरूपावस्थानमेव परं निःश्रेयससाधनं नान्यत्किंचित् ।

(गी० भा० १८।१०)

स्वात्मन्यवस्थानं मोक्षः ।

(तै० उ० भा० १।११)

लोक में जो सबसे बढ़कर प्रिय होता है वह सर्व प्रयत्न द्वारा प्राप्तव्य होता है, तथा यह आत्मा समस्त लौकिक प्रिय पदार्थों से प्रियतम है । अतः आत्मा की प्राप्ति के लिए ही महान् यत्न करना चाहिए ।

आत्मा का अपने स्वरूप में अवस्थित होना ही परम निःश्रेयस (कल्याण) का साधन है अन्य कुछ भी नहीं ।

अपने ही आत्मा में अवस्थित होना मोक्ष है ।

आत्मज्ञान ही आत्मलाभ

तस्माज्ज्ञानमेवात्मनो लाभो नानात्मलाभवदप्राप्तप्राप्तिलक्षण आत्मलाभो, लब्धृलब्धव्ययोर्भेदाभावात् ।

(बृ० उ० भा० १।४।७)

ब्रह्मावगतिर्हि पुरुषार्थः, निःशेषसंसारबीजाविद्याद्यनर्थनिबर्हणात् ।

(ब्र० सू० भा० १।१।१)

अतः ज्ञान ही आत्मा का लाभ है, अनात्मलाभ के समान आत्मलाभ अप्राप्त की प्राप्ति होना नहीं है, क्योंकि यहाँ लाभ करने वाले और लब्ध होने वाली वस्तु में कोई भेद नही है ।

ब्रह्म की अवगति निश्चय ही पुरुषार्थ है, क्योंकि इससे सारे संसार के मूलकारण अविद्यारूपी अनर्थ का नाश होता है ।

अविद्यानिवृत्ति ही मोक्ष

अविद्यापगममात्रत्वात् ब्रह्मप्राप्तिफलस्य ।

(बृ० उ० भा० १।४।१०)

फलं च मोक्षोऽविद्यानिवृत्तिर्वा ।

(बृ० उ० भा० १।४।७)

ब्रह्म प्राप्ति का फल अविद्या का निवारण मात्र है ।

फल मोक्ष या अविद्या निवृत्ति है ।

सा चाविद्या नात्मनः स्वाभाविको धर्मो, यस्माद्विद्यायामुत्कृष्यमाणायां स्वयमपचीयमाना सती काष्ठां गतायां विद्यायां परिनिष्ठिते सर्वात्मभावे सर्वात्मना निवर्तते, रज्ज्वामिव सर्पज्ञानं रज्जुनिश्चये। तच्चोक्तं—'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्तत्केन कं पश्येत्' इत्यादि। तस्मान्नात्मधर्मोऽविद्या। नहि स्वाभाविकस्योच्छित्तिः कदाचिदप्युपपद्यते सवितुरिवौष्ण्यप्रकाशयोः। तस्मात्तस्या मोक्ष उपपद्यते।

(बृ० उ० भा० ४।३।२०)

वह अविद्या आत्मा का स्वाभाविक धर्म नहीं है, क्योंकि विद्या का उत्कर्ष होने पर वह स्वयं क्षीण होने लगती है। जिस समय विद्या की परात्मभाव की पूर्ण प्रतिष्ठा हो जाती है, उस समय रज्जु का निश्चय होने पर रज्जु में सर्पज्ञान के समान उसकी सर्वथा निवृत्ति हो जाती है। ऐसा ही कहा भी है—'जहाँ इसके लिए सब आत्मा ही हो गया है, वहां किसके द्वारा क्या देखे?' इत्यादि। इसलिए अविद्या आत्मा का धर्म नहीं है, क्योंकि सूर्य की उष्णता और प्रकाश के समान स्वाभाविक धर्मों का कभी उच्छेद नहीं हो सकता। अतः उससे मोक्ष होना सम्भव है।

एवं पुरुष आत्मनि सर्वं प्रविलाप्य नामरूपकर्मत्रयं यन्मिथ्याऽज्ञान विजृम्भितं क्रियाकारकफललक्षणं स्वात्मयाथात्म्यज्ञानेन मरीच्युदकरज्जुसर्पगगनमलानीव मरीचिरज्जुगगनस्वरूपप्रदर्शनेनैव स्वस्थः प्रशान्तः कृतकृत्यो भवति।

(क० उ० भा० १।३।१४)

मृगतृष्णा, रज्जु और आकाश के स्वरूप का ज्ञान होने से जैसे मृगजल, रज्जु-सर्प और आकाश-मालिन्य का बोध होता है, उसी प्रकार मिथ्याज्ञान से प्रतीत होने वाले समस्त प्रपच यानी नाम, रूप और कर्म इन तीनों की जो क्रिया, कारक और फलस्वरूप हैं, स्वात्मतत्व के यथार्थ ज्ञान द्वारा पुरुष अर्थात आत्मा में लीन करके मनुष्य स्वस्थ, प्रशान्तचित्त एवं कृतकृत्य हो जाता है।

भावान्तरापत्तौ हि मोक्षस्य सर्वोपनिषद्विवक्षितोऽर्थ आत्मैकत्वाख्य स बाधितो भवेत्। कर्महेतुकश्च मोक्षः प्राप्नोति, न ज्ञाननिमित्त इति स चानिष्टः। अनित्यत्वं च मोक्षस्य प्राप्नोति। न हि क्रियानिर्वृत्तोऽनित्यो दृष्टः। नित्यश्च मोक्षोऽभ्युपगम्यते। 'एष नित्यो महिमा' इति मन्त्रवर्णात्।

(बृ० उ० भा० ४।४।६

यदि मोक्ष कोई भावान्तर-प्राप्ति मानी जाय तो सम्पूर्ण उपनिषद् का विवक्षित जो आत्मैक्यरूप सिद्धान्त है, वह बाधित हो जायगा तथा मोक्ष कर्म-निमित्तक हो जायगा, ज्ञाननिमित्तक नहीं रहेगा और यह इष्ट नहीं है, क्योंकि इसमें मोक्ष की अनित्यता भी प्राप्त होती है, कर्म से निष्पन्न होने वाला पदार्थ नित्य नहीं देखा गया और मोक्ष तो नित्य ही माना गया है, जैसा कि 'यह नित्य महिमा है' इस मन्त्रवर्ण से सिद्ध होता है।

ज्ञान से मोक्ष

अनुभवावसानं च ब्रह्मविज्ञानमविद्याया निवर्तकं मोक्षसाधनं च दृष्टफलतयेष्यते।

(ब्र० सू० भा० २।१।४)

ब्रह्मसाक्षात्कारपर्यन्त मोक्ष का साधनभूत ब्रह्मज्ञान अविद्या का निवर्तक होकर दृष्टफलरूप से अभीष्ट है।

अतश्च स्वाभाविकत्वादभेदस्याविद्याकृतत्वाच्च भेदस्य विद्ययाऽविद्यां विधूय जीवः परेणानन्तेन प्राज्ञेनात्मनैकतां गच्छति।

(ब्र० सू० भा० ३।२।२६)

और भी इससे अभेद के स्वाभाविक होने से और भेद के अविद्याकृत होने से विद्या द्वारा अविद्या की निवृत्तिकर जीव पर—अनन्त प्राज्ञ आत्मा के साथ एकता को प्राप्त होता है।

अज्ञानव्यवधाननिवर्तकत्वाज्ज्ञानस्य मोक्षे ज्ञानकार्यमित्युच्यते।

(बृ० उ० भा० ३।२।१३)

ज्ञान मोक्ष के अज्ञान रूप व्यवधान की निवृत्ति करने वाला है, इसलिए उपचार से ऐसा कहा जाता है कि मोक्ष ज्ञान का कार्य है। (वस्तुतः मोक्ष कार्य नहीं है।)

अपि च सम्यग्ज्ञानान्मोक्ष इति सर्वेषां मोक्षवादिनामभ्युपगमः।

(ब्र० सू० भा० २।१।११)

सब मोक्षवादियों का यह सिद्धान्त भी है कि सम्यग्ज्ञान से ही मोक्ष होता है।

विद्यायां च काष्ठां गतायां सर्वात्म

भावो मोक्षः, यथा स्वयंज्योतिष्ट्वं स्वप्ने प्रत्यक्षत उपलभ्यते तद्वद् विद्याफलमुपलभ्यत इत्यर्थः ।

(बृ० उ० भा० ४।३।२०)

अतः अविद्या का अपकर्ष और विद्या की पराकाष्ठा होने पर सर्वात्मभाव की प्राप्ति ही मोक्ष है, तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार स्वप्न में आत्मा का स्वयंप्रकाशत्व प्रत्यक्ष उपलब्ध होता है, उसी प्रकार विद्या के फल मोक्ष की प्रत्यक्ष उपलब्धि होती है ।

मोक्ष नित्य है

नित्यो हि मोक्ष इष्यते । कर्मकार्यस्यानित्यत्वं प्रसिद्धं लोके । कर्मभ्यश्चेच्छ्रेयोऽनित्यं स्यात्तच्चानिष्टम् ।

(तै० उ० भा० १।११

मोक्ष नित्य माना गया है और जो वस्तु कर्म का कार्य है उसकी अनित्यता लोक में प्रसिद्ध है । यदि श्रेय कर्मों से होता है तो अनित्य होगा, जो इष्ट नहीं है ।

कर्म द्वारा साध्य (कर्म का कार्य) नहीं

अतोऽविद्याकल्पितसंसारित्वनिवर्तनेन नित्यमुक्तात्मस्वरूपसमर्पणान्न मोक्षस्यानित्यत्वदोषः । यस्य तूत्पाद्यो मोक्षः तस्य मानसं, वाचिकं, कायिकं वा कार्यमपेक्षत इति युक्तम् । तथा विकार्यत्वे च तयोः पक्षयोर्मोक्षस्य ध्रुवमनित्यत्वम् । न हि दध्यादिविकार्यं उत्पाद्यं वा घटादि नित्यं दृष्टं लोके । न चाप्यत्वेनापि कार्यापेक्षा; स्वात्मस्वरूपत्वे सत्यनाप्यत्वात् । स्वरूपव्यतिरिक्तत्वेऽपि ब्रह्मणो नाप्यत्वं; सर्वगतत्वेन नित्याप्तस्वरूपत्वात्सर्वेण ब्रह्मणः, आकाशस्येव ।—नापि संस्कार्यो मोक्षः, येन व्यापारमपेक्षेत । संस्कारो हि नाम संस्कार्यस्य गुणाधानेन वा स्याद्दोषापनयनेन वा । न तावत् गुणाधानेन संभवति; अनाधेयातिशयब्रह्मस्वरूपत्वान्मोक्षस्य । नापि दोषापनयनेन; नित्यशुद्धब्रह्मस्वरूपत्वान्मोक्षस्य ।···ब्रह्मभावश्च मोक्षः । तस्मान्न संस्कार्योऽपि मोक्षः ।

(ब्र० सू० भा० १।१।४)

अतः (शास्त्र द्वारा तत्वज्ञान से) अविद्या से कल्पित संसारित्व का निवर्तन कर नित्य मुक्त आत्मा का यथार्थ स्वरूप समर्पण होने के कारण मोक्ष में

अनित्यत्व दोष नहीं है। जिसके मत में मोक्ष उत्पाद्य है, उसके मत में मोक्ष मानसिक या वाचिक अथवा कायिक क्रियाओं की अपेक्षा रखता है, यह ठीक है। इसी प्रकार विकार्यत्व पक्ष में भी. इन दोनों पक्षों में मोक्ष का अनित्यत्व निश्चित है। लोक में विकार्य दधि आदि एवं उत्पाद्य घटादि में नित्यत्व नहीं देखा गया है। ब्रह्मज्ञान से प्राप्य होने पर भी उसको कार्य की अपेक्षा नहीं है, क्योंकि वह स्व आत्मस्वरूप होने के कारण प्राप्य ही नहीं है। यदि ब्रह्म को स्वरूप (आत्मा) से भिन्न मानें तो भी वह प्राप्य नहीं है। क्योंकि, आकाश के समान सर्वव्यापक होने के कारण ब्रह्म सबको नित्य प्राप्त स्वरूप ही है और मोक्ष संस्कार्य भी नहीं है, जिससे वह व्यापार की अपेक्षा करे। संस्कार्य पदार्थ में विशेष गुण लाने अथवा दोष हटाने से संस्कार होता है। मोक्ष मे गुणाधान (विशेष गुण का लाना) से संस्कार का सभव नहीं है, क्योंकि मोक्ष तो आधेयातिशय (अतिशय को लाना) से रहित ब्रह्मस्वरूप है।···ब्रह्मभाव ही तो मोक्ष है। इसलिए मोक्ष संस्कार्य भी नहीं है।

ब्रह्म जिज्ञासा से पूर्व कर्म अपेक्षित नहीं

नन्विह कर्मावबोधानंतर्यं विशेषः। न। धर्मजिज्ञासायाः प्रागप्यधीत-वेदान्तस्य ब्रह्मजिज्ञासोपपत्तेः। यथा च हृदयाद्यवदानानामानन्तयनियमः; क्रमस्य विवक्षितत्वान्न तथेह, क्रमो विवक्षितः, शेषशेषित्वेऽधिकृताधिकारे वा प्रमाणाभावात्, धर्मब्रह्मजिज्ञासयोः फलजिज्ञास्यभेदाच्च। अभ्युदयफल धर्मज्ञानं, तच्चानुष्ठानापेक्षम्। निःश्रेयसफलं तु ब्रह्मज्ञानं न चानुष्ठानान्त-रापेक्षम्। भव्यश्च धर्मो जिज्ञास्यो न ज्ञानकालेऽस्ति, पुरुषव्यापारतन्त्र-त्वात्। इह तु भूतं ब्रह्म जिज्ञास्यं नित्यत्वान्न पुरुषव्यापारतन्त्रम्। चोदना-प्रवृत्तिभेदाच्च। या हि चोदना धर्मस्य लक्षणं सा स्व विषये नियुंजानैव पुरुषमवबोधयति। ब्रह्मचोदना तु पुरुषमवबोधयत्येव केवलम्, अव-बोधस्य चोदनाऽजन्यत्वान्न पुरुषोऽवबोधे नियुज्यते। यथाक्षार्थसन्नि-कर्षेणार्थावबोधे. तद्वत्।

(ब्र० सू० भा० १।१।१)

'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा'—तत्राथशब्द आनन्तर्यार्थः परिगृह्यते, नाधि-कारार्थः; ब्रह्मजिज्ञासाया अनधिकार्यत्वात्। मंगलस्य च वाक्यार्थे समन्वयाभावात्। अर्थान्तरप्रयुक्त एव ह्यथशब्दः श्रुत्या मंगलप्रयोजनो भवति पूर्वप्रकृतापेक्षायाश्च फलत आनन्तर्याव्यतिरेकात्। तस्मात

किमपि वक्तव्यं यदनन्तरं ब्रह्मजिज्ञासोपदिश्यते इति । उच्यते—नित्यानित्यवस्तुविवेकः, इहामुत्रार्थभोगविरागः, शमदमादिसाधनसंपत्, मुमुक्षुत्वं च । तेषु हि सत्सु प्रागपि ब्रह्मजिज्ञासाया ऊर्ध्वं च शक्यते ब्रह्म जिज्ञासितुं ज्ञातुं च, न विपर्यये । तस्मादथ शब्देन यथोक्तसाधनसंपत्त्यानन्तर्यमुपदिश्यते ।

(ब्र० सू० भा० १।१।१)

यदि कहो कि ब्रह्मजिज्ञासा में धर्मजिज्ञासा से कर्म ज्ञान का आनन्तर्य विशेष है, तो यह युक्त नहीं है, क्योंकि अधीत वेदान्त पुरुष को धर्मजिज्ञासा से पहले भी ब्रह्मजिज्ञासा हो सकती है। जैसे हृदय आदि के अवदानों (छेदन) में आनन्तर्य क्रम नियत है, क्योंकि वहाँ क्रमविवक्षित है, वैसे यहाँ (ब्रह्मजिज्ञासा में) क्रम विवक्षित नहीं है। धर्मजिज्ञासा और ब्रह्मजिज्ञासा में अङ्गाङ्गिभाव अथवा अधिकृताधिकार मानने में कोई प्रमाण नहीं है, एव दोनों के फल और जिज्ञास्य में भी भेद है। धर्मज्ञान अभ्युदय फलवाला है तथा वह अनुष्ठान की अपेक्षा रखता है। ब्रह्मज्ञान तो मोक्षरूप फल वाला है और वह अन्य अनुष्ठानों की अपेक्षा नहीं रखता। धर्मजिज्ञासा का विषय धर्म भव्य (साध्य) है और ज्ञान काल में नहीं है, क्योंकि वह पुरुषव्यापार के अधीन है। यहाँ ब्रह्ममीमांसा मे तो सिद्ध ब्रह्म जिज्ञास्य है, क्योंकि वह नित्य है, इसलिए पुरुषव्यापार के अधीन नहीं है। बोधक प्रमाण की प्रवृत्ति के भेद से भी जिज्ञास्य भेद है। जो विधि धर्म का लक्षण (ज्ञापक) है वह पुरुष को स्वविषय में नियुक्त करती हुई बोध कराती है। ब्रह्मबोधक प्रमाण तो पुरुष को केवल बोध ही कराता है अवबोध ब्रह्मप्रमाण से जन्य है। इसलिए ब्रह्मप्रमाण (अयमात्मा ब्रह्म) पुरुष को ज्ञान में नियुक्त नहीं करता। जैसे इंद्रिय विषय के सन्निकर्ष से उत्पन्न ज्ञान में नियुक्ति नहीं होती, वैसे ही।

अथ शब्द आनन्तयर्थिक परिगृहीत है, आरम्भार्थक नहीं, क्योंकि ब्रह्मजिज्ञासा का आरम्भ नहीं किया जा सकता और मङ्गल का वाक्यार्थ में समन्वय नहीं होता। इसलिए अन्य अर्थ में (आनन्तर्यार्थ में) प्रयुक्त हुआ ही अथ शब्द श्रवण द्वारा मंगलरूप प्रयोजन वाला होता है। फल (विचार) के कारण पूर्व प्रकृत (पूर्ववर्तमान के) साथ जो अपेक्षा है उसका आनन्तर्य से भेद नहं है।...इसलिए जिसके अनन्तर ब्रह्मजिज्ञासा का उपदेश किया जाता है ऐस कोई असाधारण हेतु करना चाहिये। कहते हैं – नित्य और अनित्य वस्तु क विवेक, इस लोक तथा विषय भोगों से विराग शमदम आदि साध

संपत्ति और मुमुक्षुता (मोक्ष की इच्छा)। उन साधनों के होने पर ही धर्म-जिज्ञासा से पूर्व तथा पश्चात् भी ब्रह्मजिज्ञासा तथा ब्रह्मज्ञान हो सकता है, अन्यथा नहीं। इसलिए 'अथ' शब्द से पूर्वोक्त साधन सम्पत्ति के अनन्तर्य का उपदेश किया जाता है।

अत एवानुष्ठेयकर्मफलविलक्षणं मोक्षाख्यमशरीरत्वं नित्यमिति सिद्धम्। तत्र किंचित्परिणामिनित्यं यस्मिन्विक्रियमाणेऽपि तदेवेदमिति बुद्धिर्न विहन्यते; यथा पृथिव्यादिजगन्नित्यत्ववादिनाम्, यथा वा सांख्यानां गुणाः, इदं तु पारमार्थिकं कूटस्थनित्यं, व्योमवत् सर्वव्यापि, सर्वविक्रियारहितं, नित्यतृप्तं, निरवयवं, स्वयंज्योतिःस्वभावम्। यत्र धर्माधर्मौ सह कार्येण कालत्रयं च नोपावर्तेते। तदेतदशरीरत्वं मोक्षाख्यम्।...नित्यश्च मोक्षः सर्वैर्मोक्षवादिभिरभ्युपगम्यते।

(ब्र० सू० भा० १।१४)

अतएव अनुष्ठेय कर्म फल से विलक्षण मोक्ष नामक अशरीरत्व नित्य है, यह सिद्ध हुआ। नित्य भी दो प्रकार का होता है—परिणामी नित्य तथा पारमार्थिक नित्य। इन दोनों में परिणामी नित्य वह है जिसके विकृत होने पर भी 'वही यह है' ऐसी प्रतिज्ञारूप बुद्धि का नाश नहीं होता। जगत् का नित्य मानने वालों के मत में जैसे पृथ्वी आदि परिणामी नित्य हैं और सांख्यों के मत में जैसे गुण परिणामी नित्य है। परन्तु यह (ब्रह्म) तो पारमार्थिक, कूटस्थ नित्य, आकाश के समान सर्वव्यापक, सभी विक्रियाओं से रहित, नित्य-तृप्त, निरवयव और स्वयंप्रकाशरूप है, जिस परमात्मा में धर्माधर्म, सुखदु-खरूप कार्य के साथ तीनों कालों में भी सम्बन्ध नहीं रख सकते। इसलिये कर्मफल से विलक्षण होने के कारण वह अशरीर मोक्ष ब्रह्म है जिसकी यह जिज्ञासा प्रस्तुत है।...तथा सब मोक्षवादी यह स्वीकार करते हैं कि मोक्ष नित्य है।

संसारित्व का अभाव या जीवन्मुक्ति

तस्मान्मिथ्याप्रत्ययनिमित्तत्वात्सशरीरत्वस्य, सिद्धं जीवतोऽपि विदुषोऽशरीरत्वम्। तथा च ब्रह्मविद्विषया श्रुतिः—'तद्यथाऽहिनिर्ल्वयनी वल्मीके मृता प्रत्यस्ता शयीतैवमेवेदं शरीरं शेते। अथायमशरीरोऽमृतः प्राणो ब्रह्मैव तेज एव' इति। 'सचक्षुरचक्षुरिव सकर्णोऽकर्ण इव सवागवागिव समना अमना इव सप्राणोऽप्राण इव' इति च। स्मृतिरपि

च 'स्थितप्रज्ञस्य का भाषा' इत्याद्या स्थितप्रज्ञलक्षणान्याचक्षाणा विदुषः सर्वप्रवृत्त्यसम्बन्धं दर्शयति। तस्मान्नावगतब्रह्मात्मभावस्य यथापूर्वं संसारित्वम्। यस्य तु यथापूर्वं संसारित्वं नासाववगतब्रह्मात्मभाव इत्यनवद्यम्।

(ब्र० सू० भा० १।१।४)

इससे यह सिद्ध हुआ कि सशरीरत्व मिथ्याज्ञान से होता है और ज्ञान होने पर जीवितावस्था में आत्मवित् को ही अशरीरत्व प्राप्त होता है। और उसी प्रकार 'जिस प्रकार सर्प की केंचुली बांबी के ऊपर मृत और सर्प द्वारा परित्यक्त हुई पड़ी रहती है, उसी प्रकार विद्वान्, जिसने अभिमान त्याग दिया है उसका शरीर पड़ा रहता है और शरीर में स्थित यह आत्मा अशरीर है, अमृत, प्राण, ब्रह्म है, स्वयं प्रकाश ही है और 'वस्तुतः वह नेत्ररहित भी सनेत्र के समान, श्रोत्ररहित भी श्रोत्रसहित सा, वाणी रहित भी वाणी सहित सा, मन रहित भी मनसहित सा है' यह श्रुति ब्रह्मवित् के सम्बन्ध में है। 'जिसकी प्रज्ञा स्थिर है उसकी भाषा (लक्षण) क्या है' इत्यादि स्मृति भी स्थितप्रज्ञ का लक्षण कहती हुई यह दिखलाती है कि विद्वान सर्वप्रवृत्ति के साथ सम्बन्ध नहीं रखता है। इसलिए 'मैं ब्रह्म हूँ' इस प्रकार ब्रह्मात्मभाव साक्षात्कार करने वाला विद्वान पूर्व के समान संसारी नहीं रहता। जो पूर्व के समान संसारी है मानो उसने ब्रह्मात्मभाव का साक्षात्कार ही नहीं किया है। इस कारण वेदान्तशास्त्र निर्दोष है।

ज्ञान-कर्म-समुच्चय का खंडन

एवं सांख्यबुद्धिं योगबुद्धिं च आश्रित्य द्वे निष्ठे विभक्ते भगवता एव उक्ते ज्ञानकर्मणोः कर्तृत्वाकर्तृत्वैकत्वानेकत्वबुद्ध्याश्रययोः युगपत् एकपुरुषाश्रयत्वासंभवं पश्यता। यथा एतद् विभागवचनं तथैव दर्शितं शातपथीये ब्राह्मणे—'एतमेव प्रव्राजिनो लोकमिच्छन्तो ब्राह्मणाः प्रव्रजन्ति' इति। सर्वकर्मसन्यासं विधाय तच्छेषेण—'किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्मायं लोकः' इति।...अविद्याकामवत एव सर्वाणि कर्माणि श्रौतादीनि दर्शितानि। 'तेभ्यो व्युत्थाय प्रव्रजन्ति' इति व्युत्थानम् आत्मानम् एव लोकमिच्छतः अकामस्य विहितम्। तद् एतद् विभागवचनम् अनुपपन्नं स्याद् यदि श्रौतकर्मज्ञानयोः समुच्चयः अभिप्रेतः स्याद् भगवतः।

गी० भा० २ १०

कर्तापन अकर्तापन और एकता अनेकता जैसी भिन्न भिन्न बुद्धि के आश्रित रहने वाले जो ज्ञान और कर्म हैं उन दोनों का एक पुरुष में, एक साथ होना असम्भव मानने वाले भगवान ने ही स्वयं उपर्युक्त प्रकार से सांख्यबुद्धि और योगबुद्धि का आश्रय लेकर अलग अलग दो निष्ठाएँ कही हैं। जिस प्रकार (गीताशास्त्र में) इन दोनों निष्ठाओं का अलग अलग वर्णन है वैसे ही शतपथ-ब्राह्मण में भी दिखलाया गया है—'इस आत्मलोक को ही चाहनेवाले वैराग्यशील ब्राह्मण संन्यास लेते हैं'। इस प्रकार सर्व-कर्म-संन्यास का विधान कर के उसी वाक्य के शेष वाक्य से कहा है कि 'जिन हम लोगों का यह आत्मा ही लोक है (वे हम) सन्तति से क्या करेंगे'।···इस तरह अविद्या और कामनावाले पुरुष के लिये ही श्रौतादि सम्पूर्ण कर्म बताये गये हैं। 'उन सब (कर्मों) से निवृत्त होकर संन्यास ग्रहण करते हैं' इस कथन से केवल आत्मलोक को चाहने वाले निष्कामी पुरुष के लिये संन्यास का ही विधान किया है। यदि (इसपर भी यह बात मानी जायगी कि) भगवान को श्रौतकर्म और ज्ञान का समुच्चय इष्ट है तो यह उपर्युक्त विभक्त विवेचन अयोग्य ठहरेगा।

तस्मात् गीताशास्त्रे ईषन्मात्रेण अपि श्रौतेन स्मार्तेन वा कर्मणा आत्मज्ञानस्य समुच्चयो न केनचिद् दर्शयितुं शक्यः। यस्य तु अज्ञानाद् रागादिदोषतो वा कर्मणि प्रवृत्तस्य यज्ञेन दानेन तपसा वा विशुद्धसत्त्वस्य ज्ञानमुत्पन्नं परमार्थतत्त्वविषयम् 'एकमेवेदं सर्वं ब्रह्म अकर्तृ च' इति, तस्य कर्मणि कर्मप्रयोजने च निवृत्ते अपि लोकसंग्रहार्थं यत्नपूर्वं यथा प्रवृत्तिः तथा एव कर्मणि प्रवृत्तस्य यत् प्रवृत्तिरूपं दृश्यते न तत् कर्म, येन बुद्धेः समुच्चयः स्यात्। यथा भगवतो वासुदेवस्य क्षात्रकर्मचेष्टितं न ज्ञानेन समुच्चीयते पुरुषार्थसिद्धये, तद्वत् न फलाभिसंध्यहंकाराभावस्य तुल्यत्वाद् विदुषः। तत्त्ववित् 'न अहं करोमि' इति मन्यते। न च तत्फलमभिसन्धत्ते। यथा च स्वर्गादिकामार्थिनः अग्निहोत्रादिकामसाधनानुष्ठानाय आहिताग्नेः काम्ये एव अग्निहोत्रादौ प्रवृत्तस्य सामिकृते विनष्टे अपि कामे तद् एव अग्निहोत्रादि अनुतिष्ठतः अपि न तत्काम्यम् अग्निहोत्रादि भवति। तथा च दर्शयति भगवान् 'कुर्वन्नपि' 'न करोति न लिप्यते' इति तत्र तत्र। यच्च 'पूर्वैः पूर्वतरं कृतम्' 'कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः' इति तत् तु प्रविभज्य विज्ञेयम्। तत् कथम्? यदि तावत् पूर्वे जनकादयः तत्त्वविदः अपि प्रवृत्तकर्माणः स्युः ते १ 'गुणा गुणेषु वर्तन्ते' इति ज्ञानेन एव संसिद्धिम्

आस्थिताः, कर्मसंन्यासे प्राप्ते अपि कर्मणा सह एव संसिद्धिम् आस्थिता न कर्मसंन्यासं कृतवन्त इति एष अर्थः। अथ न ते तत्त्वविदः, ईश्वरसमर्पितेन कर्मणा साधनभूतेन संसिद्धिं सत्त्वशुद्धिं ज्ञानोत्पत्तिलक्षणां वा संसिद्धिम् आस्थिता जनकादयः इति व्याख्येयम। एतम् एव अर्थं वक्ष्यति भगवान् 'सत्त्वशुद्धये कर्म कुर्वन्ति' इति। 'स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विंदति मानवः' इति उक्त्वा सिद्धिं प्राप्तस्य च पुनः ज्ञाननिष्ठां वक्ष्यति 'सिद्धिं प्राप्तो यथा ब्रह्म' इत्यादिना। तस्माद् गीतासु केवलाद् एव तत्त्वज्ञानाद् मोक्षप्राप्तिः न कर्मसमुच्चिताद् इति निश्चितः अर्थः।

(गी० भा० २।११)

सुतरां यह सिद्ध हुआ कि गीताशास्त्र में किंचिन्मात्र भी श्रौत या स्मार्त किसी भी कर्म के साथ आत्मज्ञान का समुच्चय कोई भी नहीं दिखा सकता। अज्ञान से आसक्ति आदि दोषों से कर्म में लगे हुए जिस पुरुष को यज्ञ से, दान से या तप से अन्तःकरण शुद्ध होकर परमार्थ-तत्त्वविषयक ऐसा ज्ञान प्राप्त हो जाता है कि यह सब एक ब्रह्म ही है और वह अकर्ता है। उसके कर्म में कर्म और फल दोनों ही यद्यपि निवृत्त हो जाते हैं तो भी लोकसंग्रह के लिए पहले की भांति यत्नपूर्वक कर्मों में लगे रहने वाले पुरुष का जो प्रवृत्तिरूप कर्म दिखलाई देता है, वह वास्तव में कर्म नहीं है, जिससे कि ज्ञान के साथ उसका समुच्चय हो सके। जैसे भगवान वासुदेव द्वारा किए हुए क्षात्रकर्मों का मोक्ष की सिद्धि के लिए ज्ञान के साथ समुच्चय नहीं होता वैसे ही फलेच्छा और अहंकार के अभाव की समानता होने के कारण ज्ञानी के कर्मों का भी (ज्ञान के साथ समुच्चय नहीं होता)। क्योंकि आत्मज्ञानी न तो ऐसा ही मानता है कि मैं करता हूँ और न उन कर्मों का फल ही चाहता है। इसके सिवा जैसे काम साधनरूप अग्निहोत्रादि कर्मों का अनुष्ठान करने के लिए सकाम अग्निहोत्रादि में लगे हुए स्वर्गादि की कामना वाले अग्निहोत्रादि की कामना यदि आधा कर्म करने पर नष्ट हो जाय और फिर भी उसके द्वारा वही अग्निहोत्रादि कर्म होता रहे, तो भी वह काम्य-कर्म नहीं होता (वैसे ही ज्ञानी के कर्म भी कर्म नहीं है)। 'कुर्वन्नपि न लिप्यते' 'न करोति न लिप्यते' इत्यादि वचनों से भगवान भी जगह-जगह यही बात दिखलाते हैं। इसके सिवा जो 'पूर्वैः पूर्वतरं कृतम्' 'कर्मणैव ही संसिद्धिमास्थिता जनकादयः' इत्यादि वचन हैं उनको विभाग पूर्वक चाहिये

प्र० वह किस प्रकार समझें ?

उ० यदि वे पूर्व में होने वाले जनकादि तत्त्ववेत्ता होकर भी लोकसंग्रह के लिए कर्मों में प्रवृत्त थे, तब तो यह अर्थ समझना चाहिए कि 'गुण ही गुणों में बरत रहे हैं' इस ज्ञान से ही वे परम सिद्धि को प्राप्त हुए अर्थात् कर्मसंन्यास की योग्यता प्राप्त होने पर भी कर्मों का त्याग नहीं किया, कर्म करते करते ही परमसिद्धि को प्राप्त हो गये। यदि वे जनकादि तत्त्वज्ञानी नहीं थे तो ऐसी व्याख्या करनी चाहिए कि वे ईश्वर के समर्पण किए हुए साधनरूप कर्मों द्वारा चित्त-शुद्धिरूप सिद्धि को प्राप्त हुए। यही बात भगवान् कहेंगे कि '(योगी) अन्तःकरण की शुद्धि के लिए कर्म करते हैं'। तथा 'मानव अपने कर्म के द्वारा उसकी पूजा करके सिद्धि पाता है' ऐसा कहकर फिर उस सिद्धिप्राप्त पुरुष के लिए 'सिद्धि प्राप्तो यथा ब्रह्म' इत्यादि वचनों से ज्ञान निष्ठा कहेंगे।

इसलिए गीताशास्त्र में निश्चय किया हुआ अर्थ यही है कि केवल तत्त्वज्ञान से ही मुक्ति होती है, कर्मसहित ज्ञान से नहीं।

कर्म का उपयोग

कर्मणां विशुद्धहेतुत्वात्। कर्मभिः संस्कृता हि विशुद्धात्मनः शक्नुवन्त्यात्मानमुपनिषत्प्रकाशितमप्रतिबन्धेन वेदितुम्। तथा ह्याथर्वणे-"विशुद्धसत्त्वस्ततस्तु तं पश्यते निष्कलं ध्यायमानः" इति। स्मृतिश्च-"ज्ञानमुत्पद्यते पुंसां क्षयात्पापस्य कर्मणः" इत्यादिः।

(बृ० उ० भा० ४।४।२२)

कर्म चित्तशुद्धि के कारण हैं। कर्मों से संस्कारयुक्त हुए विशुद्धचित्त पुरुष ही उपनिषत्प्रकाशित आत्मा को बिना किसी रुकावट के जान सकते हैं। ऐसा ही 'तब विशुद्ध चित्त हुआ पुरुष ध्यान करके उस निष्कल आत्मा को देखता है' इस आथर्वण श्रुति से भी सिद्ध होता है तथा 'पापकर्मों का क्षय हो जाने से पुरुषों को ज्ञान उत्पन्न होता है' ऐसी स्मृति भी है।

उत्पन्ना हि विद्या फलसिद्धिं प्रति न किंचिदन्यदपेक्षते उत्पत्तिं प्रतित्वपेक्षते।

(ब्र० सू० भा० ३।४।२६

एवं काम्यकर्मवर्जितं नित्यं कर्मजातं सर्वं आत्मज्ञानोत्पत्तिद्वारेण मोक्षसाधनत्वं प्रतिपद्यते।

(बृ० उ० भा० ४.४.२२)

ज्ञानस्यैवहि प्रापकं सत्कर्म प्रणाड्या मोक्षकारणमीत्युपचर्यते । ....
तस्यापि निरभिसंधिनः कार्यान्तराभावात् विद्यासंगत्युपपत्तिः ।

(ब्र० सू० भा० ४।१।१६)

सर्वमेतद् यथोक्तं कर्म च ज्ञानं च सम्यगनुष्ठित निष्कामस्य मुमुक्षोः सत्त्वशुद्ध्यर्थं भवति । (के० उ० भा० १।१)

तस्माद्यज्ञादीनि शमदमादीनि च यथाश्रमं सर्वाण्येवाश्रमकर्माणि विद्योत्पत्तावपेक्षितव्यानि ।

(ब्र० सू० भा० ३।४।२७)

उत्पन्न हुई विद्या फल सिद्धि के लिये किसी अन्य की अपेक्षा नहीं करती, किन्तु अपनी उत्पत्ति के लिये तो अपेक्षा करती है ।

इस प्रकार काम्यकर्मरहित सम्पूर्ण नित्यकर्म आत्मज्ञान की उत्पत्ति के द्वारा मोक्ष के साधन होते हैं ।

ज्ञान का ही प्रापक होता हुआ कर्म परम्परा-अन्तःकरण शुद्धि द्वारा मोक्ष का कारण है, ऐसा उपचार किया जाता है । अतएव यह कार्यकत्व का अभिधान अतिक्रान्त (ज्ञान से पूर्व) कर्म विषयक है ।

ऊपर बतलाया हुआ यह सम्पूर्ण कर्म और ज्ञान सम्यक् प्रकार से सम्पादित किये जाने पर निष्काम मुमुक्षु की चित्तशुद्धि के कारण होते हैं ।

इसलिये आश्रम के अनुसार यज्ञादि और शम, दम आदि सब आश्रम कर्म विद्या की उत्पत्ति में अपेक्षित हैं ।

अभ्युदयार्थः अपि सः प्रवृत्तिलक्षणो धर्मो वर्णाश्रमांश्चोद्दिश्य विहितः स देवादिस्थानप्राप्तिहेतुरपि सन् ईश्वरार्पणबुद्ध्यानुष्ठीयमानः सत्त्वशुद्धये भवति फलाभिसंधिवर्जितः । शुद्धसत्त्वस्य ज्ञाननिष्ठायोग्यताप्राप्तिद्वारेण ज्ञानोत्पत्तिहेतुत्वेन च निःश्रेयसहेतुत्वं प्रतिपद्यते ।

(गी० भा० भूमिका)

अभ्युदय-सांसारिक उन्नति ही जिसका फल है ऐसा जो प्रवृत्तिरूप धर्म, वर्ण और आश्रमों को लक्ष्य करके कहा गया है, वह यद्यपि स्वर्गादि की प्राप्ति क ही साधन है तो भी फलकामना छोड़कर ईश्वरार्पणबुद्धि से किये जाने प अन्तःकरण की शुद्धि करने वाला होता है । तथा शुद्ध अन्तःकरण वाले पुरु को पहले ज्ञाननिष्ठा की योग्यता प्राप्त कराकर फिर ज्ञानोत्पत्ति क कारण होने से वह प्रवृत्तिरूप धर्म का भी हेतु होता है

मोक्षोपाय

(सदाचार, प्रतीकोपासना, योग, ध्यान आदि का उपयोग)

उपायत्वाच्च। उपायभूतानि हि कर्माणि विद्यां प्रति इत्यवोचाम। उपायेऽधिको यत्नः कर्तव्यो नोपेये।...न हि प्रतिबन्धक्षयादेव विद्योत्पद्यते न त्वीश्वरप्रसादतपोध्यानाद्यनुष्ठानादिति नियमोऽस्ति। अहिंसाब्रह्मचर्यादीनां च विद्यां प्रति उपकारकत्वात्साक्षादेव च कारणत्वाच्छ्रवणमनननिदिध्यासनादीनाम्। अतः सिद्धान्याश्रमांतराणि। सर्वेषां चाधिकारो विद्यायां, परं च श्रेयः केवलाया विद्याया एवेति सिद्धम्।

(तै० उ० भा० १।११)

उपायरूप होने के कारण भी (श्रुति का उसमें विशेष प्रयत्न है)। कर्म ज्ञानोत्पत्ति में उपायरूप हैं, ऐसा हम पहले कह चुके हैं, तथा प्रयत्न उपाय में ही अधिक करना चाहिए, उपेय में नहीं।···ज्ञान की उत्पत्ति प्रतिबन्ध के क्षय से ही होती है, ईश्वर कृपा, तप एवं ध्यान आदि के अनुष्ठान से नहीं हो सकती, ऐसा कोई नियम नहीं है, क्योंकि अहिंसा एवं ब्रह्मचर्यादि भी ज्ञानोत्पत्ति में उपयोगी हैं तथा श्रवण, मनन और निदिध्यासन तो उसके साक्षात् कारण है ही। अतः अन्य आश्रमों का होना सिद्ध ही है तथा ज्ञान में सभी आश्रमियों का अधिकार है। इससे यह सिद्ध हुआ कि परमश्रेय की प्राप्ति केवल ज्ञान से ही हो सकती है।

यदुक्तं कर्मणि श्रुतेरधिको यत्न इत्यादि। नासौ दोषः। यतो जन्मांतरकृतमप्यग्निहोत्रादिलक्षणं कर्म ब्रह्मचर्यादिलक्षणं चानुग्राहकं भवति विद्योत्पत्तिं प्रति। येन च जन्मनैव विरक्ता दृश्यन्ते केचित्। केचित्तु कर्मसु प्रवृत्ता अविरक्ता विद्याविद्वेषिणः। तस्मात् जन्मांतरकृतसंस्कारेभ्यो विरक्तानामाश्रमांतरप्रतिपत्तिरेवेष्यते। कर्मफलबाहुल्याच्च पुत्रस्वर्गब्रह्मवर्चसादिलक्षणस्य कर्मफलस्यासंख्येयत्वात् तत्प्रति च पुरुषाणां कामबाहुल्यात्तदर्थः श्रुतेरधिको यत्नः कर्मसूपपद्यते। आशिषां बाहुल्यदर्शनादिदं मे स्यादिदं मे स्यादिति।

(तै० उ० भा० १।११)

कर्म पर श्रुति का विशेष प्रयत्न है यह जो कहा, वह कोई दोष नहीं है, क्योंकि जन्मान्तर किया हुआ भी अग्निहोत्रादि तथा ब्रह्मचर्यादिरूप कर्म ज्ञान की उत्पत्ति में उपयोगी होता है जिसके कारण कोई जन्म से ही विरक्त देखे

जाते हैं और कोई कर्म में तत्पर, वैराग्यशून्य एवं ज्ञान के विरोधी। अतः जन्मान्तर के संस्कारों के कारण जो विरक्त हैं उन्हें तो (गृहस्थाश्रम से भिन्न) अन्य आश्रमों को स्वीकार करना ही इष्ट है। कर्मफलों की अधिकता होने के कारण भी (श्रुति में उनका विशेष विस्तार है)। पुत्र, स्वर्ग एवं ब्रह्मतेज आदि कर्मफल असंख्येय होने के कारण और उनके लिए पुरुषों की कामनाओं की अधिकता होने से भी कर्मों के प्रति श्रुति का अधिक यत्न होना उचित ही है; क्योंकि 'मुझे यह मिले, मुझे यह मिले' इस प्रकार कामनाओं की बहुलता भी देखी जाती है।

उपायभूतानि हि कर्माणि संस्कारद्वारेण ज्ञानस्य। न हि नद्याः पारगो नावं न मुंचति यथेष्टदेशगमनं प्रति स्वातन्त्र्ये सति। नहि स्वभावसिद्धं वस्तु सिपाधयिषति साधनैः, स्वभावसिद्धश्चात्मा।...अत उत्पन्नविद्यस्य कर्मारम्भोऽनुपपन्नः। (के० उ० वा० भा० १।१)

साधुकारी साधुर्भवतीति धर्मविषये साधुशब्दप्रयोगात्। (छा० उ० भा० २।२।१)

कर्म संस्कार के साधन होने से ज्ञान के उपाय हैं।...नदी से पार जाने वाला अपने अभीष्ट स्थान के प्रति जाने के लिए स्वतन्त्र होने पर नाव को न छोड़े ऐसा नहीं होता है। स्वभावसिद्ध वस्तु साधनों द्वारा सिद्ध नहीं की जाती और आत्मा स्वभावसिद्ध है।...इसलिए जिसे विद्या प्राप्त हुई है उसके लिए कर्म का आरम्भ उचित नहीं होता।

साधु (अच्छा कर्म) करने वाला साधु होता है इस प्रकार धर्म के विषय मे साधु शब्द को प्रयोग होता है।

एवं तर्हि आश्रमांतरानुपपत्तिः, कर्मनिमित्तत्वाद्विद्योत्पत्तेः। गार्हस्थ्ये च विहितानि कर्माणीत्यैकाश्रम्यमेव। अतश्च यावज्जीवादिश्रुतयोऽनुकूलतराः स्युः। न। कर्मानेकत्वात्। न ह्यग्निहोत्रादीन्येव कर्माणि। ब्रह्मचर्यं तपः सत्यवदनं शमो दमो अहिंसा इत्येवमादीन्यपि कर्माणीतराश्रमप्रसिद्धानि विद्योत्पत्तौ साधकतमान्यसंकीर्णानि विद्यन्ते ध्यानधारणादिलक्षणानि च। वक्ष्यति च 'तपसा ब्रह्मविजिज्ञासस्व' इति। जन्मांतरकृतकर्मभ्यश्च प्रागपि गार्हस्थ्याद्विद्योत्पत्तिसम्भवात्कर्मार्थत्वाच्च गार्हस्थ्य प्रतिपत्तेः, कर्मसाध्यायां च विद्यायां सत्यां गार्हस्थ्यप्रतिपत्तिरनर्थिकैव। (तै० उ० भा० १ ११

पूर्वपक्ष—यदि ऐसी बात है तब तो (गृहस्थाश्रम के सिवा) अन्य आश्रमों का होना भी उपपन्न नहीं है, क्योंकि विद्या की उत्पत्ति तो कर्म के निमित्त से होती है और कर्मों का विधान केवल गृहस्थ के लिए किया गया है, अतः इससे एकाश्रमत्व की ही सिद्धि होती है और इसीलिए यावज्जीवन अग्निहोत्र करे, इत्यादि श्रुतियां और भी अनुकूल हो जाती हैं।

सिद्धांत—ऐसी बात नहीं है क्योंकि कर्म तो अनेक हैं। केवल अग्निहोत्र आदि ही कर्म नहीं हैं। ब्रह्मचर्य, तप, सत्यभाषण, शम दम और अहिंसा आदि कर्म भी इतर आश्रमों के लिए प्रसिद्ध ही हैं। वे तथा ध्यानधारण आदि कर्म (हिंसा आदि दोषों से) असंकीर्ण होने के कारण ज्ञान की उत्पत्ति में सर्वोत्तम साधन हैं। आगे यह कहेंगे भी कि 'तप के द्वारा ब्रह्म को जानने की इच्छा करे, जन्मान्तर में किए हुए कर्मों से तो गृहस्थाश्रम स्वीकार करने से पूर्व भी ज्ञान की उत्पत्ति होना सम्भव है। तथा गृहस्थाश्रम की स्वीकृति केवल कर्मों के लिए की जाती है। अतः कर्मसाध्यज्ञान की प्राप्ति हो जाने पर तो गृहस्थाश्रम की स्वीकृति भी व्यर्थ है।

सत्यं सत्यवचनं यथाव्याख्यातार्थं वा। तपः कृच्छ्रादि। दमो बाह्यकरणोपशमः। शमोऽन्तःकरणोपशमः।...सर्वैरेतैः कर्मभिर्युक्तस्यापि स्वाध्यायप्रवचने यत्नतोऽनुष्ठेये इत्येवमर्थं सर्वेण सह स्वाध्यायप्रवचनग्रहणम्। स्वाध्यायाधीनं ह्यर्थज्ञानम्। अर्थज्ञानायत्तं च परं श्रेयः। प्रवचनं च तदविस्मरणार्थं धर्मप्रवृद्ध्यर्थं च। अतः स्वाध्यायप्रवचनयोरादरः कार्यः।...हि यस्मात्स्वाध्यायप्रवचने एव तपस्तस्मात्ते एवानुष्ठेये इति।

(तै० उ० भा० १।९)

सत्य सत्यवचन अथवा जैसी पहले व्याख्या की गई है, वह तप कृच्छ्रादि, दम-बाह्य इन्द्रियों का निग्रह, शम-चित्त की शान्ति (ये सब करने योग्य हैं)।... इन सब कर्मों से युक्त पुरुष को भी स्वाध्याय और प्रवचन का यत्नपूर्वक अनुष्ठान करना चाहिए। इसीलिए इन सबके साथ स्वाध्याय और प्रवचन को ग्रहण किया गया है। स्वाध्याय के अधीन ही अर्थज्ञान है और अर्थज्ञान के अधीन ही परमश्रेय है, तथा प्रवचन उसकी अविस्मरण धर्म की वृद्धि के लिए है। अतः स्वाध्याय और प्रवचन में आदर (श्रद्धा) रखना चाहिए। इसका तात्पर्य यह है कि स्वाध्याय और प्रवचन ही तप है, इसलिये वे ही अनुष्ठान किये जाने योग्य हैं

अमानित्वादीनां ज्ञानसाधनानां भावनापरिपाकनिमित्तं तत्त्वज्ञानं, तस्यार्थो मोक्षः संसारोपरमः, तस्यालोचनं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम्। तत्त्वज्ञानफलालोचने हि तत्साधनानुष्ठाने प्रवृत्तिः स्यादिति। एतत् अमानित्वादितत्त्वज्ञानार्थदर्शनान्तमुक्तं ज्ञानमिति प्रोक्तं ज्ञानार्थत्वात्। अज्ञानं यदतो अस्माद्यथोक्तादन्यथा विपर्ययेण मानित्वं दंभित्वं हिंसा अक्षान्तिः अनार्जवं इत्याद्यज्ञानं विज्ञेयं परिहरणाय संसारप्रवृत्तिकारणत्वात् इति। ...ननु यमा नियमाश्चामानित्वादयः। न तैर्ज्ञेयं ज्ञायते। नैष दोषो, ज्ञाननिमित्तत्वाज्ज्ञानमुच्यते इति ह्यवोचाम।

(गी० भा० १३।११)

अमानिता आदि ज्ञान साधनों का भावना के परिपाक में निमित्त होने से तत्त्वज्ञान होता है जिसका प्रयोजन है मोक्ष, अर्थात् संसार का उपरम, उसका चिन्तन तत्त्वज्ञान में उपयोगी है। तत्वज्ञान के फल के चिन्तन करने के लिए उसके साधनों के अनुष्ठान में प्रवृत्ति होती है। यह अमानित्व आदि तत्वज्ञान को दर्शाते हैं इसलिए ज्ञान कहे जाते हैं क्योंकि ज्ञान में उपयोगी हैं। इनसे भिन्न है वह ज्ञान में उपयोगी न होने से अज्ञान है जैसे मानिता, दंभ, हिंसा, असहिष्णु अनार्जव इत्यादि विज्ञेय अज्ञान है, हेय हैं क्योंकि संसार की प्रवृत्ति के कारण हैं।'''यम नियम तथा अमानित्व आदि से ज्ञेय को जाना नहीं जा सकता, क्योंकि ये किसी वस्तु के ज्ञापक नहीं देखे गये हैं। यह दोष नहीं, क्योंकि ज्ञान में निमित्त होने से इन्हें ज्ञान कहा जाता हैं। ऐसा हम पहले बता चुके हैं।

तस्मादज्ञेनाधिकृतेन कर्तव्यमेव कर्मेति प्रकरणार्थः। प्रागात्मज्ञाननिष्ठायोग्यताप्राप्तेस्तादर्थ्येन कर्मयोगानुष्ठानमधिकृतेनानात्मज्ञेन कर्तव्यमेवेत्येतत्।

(गी० भा० ३।१६)

तस्मादात्मदर्शनायैव यत्नः कर्तव्यः इत्यभिप्रायः।

(क० उ० भा० ६।५

इसलिए प्रकरण का अर्थ यह है कि अधिकारी अज्ञ के लिए कर्म करने न विधान है। आत्मज्ञाननिष्ठा की योग्यताप्राप्ति के पूर्व अनात्मज्ञ अधिकार पुरुष को कर्मयोग का अनुष्ठान अवश्य करना चाहिए। अतः यह कर्तव्य ; जाता है।

इसलिए (के लिए ही यहाँ यत्न करना चाहिए यह अभिप्राय ह

सत्यान्न प्रमदितव्यं प्रमादो न कर्तव्यः। सत्याच्च प्रमदनमनृतप्रसंगः। प्रमादशब्दसामर्थ्यात्। विस्मृत्यीप्यनृतं न वक्तव्यमित्यर्थः। अन्यथा असत्यवदनप्रतिषेध एव स्यात्। धर्मान्न प्रमदितव्यम्। धर्मशब्दस्यानुष्ठेयविषयत्वादननुष्ठानं प्रमादः, स न कर्तव्यः अनुष्ठातव्य एव धर्म इति यावत्। एवं कुशलादात्मरक्षार्थात् कर्मणो न प्रमदितव्यम्। भूतिविभूतिस्तस्यै भूत्यै भूत्यर्थान्मंगलयुक्तात्कर्मणो न प्रमदितव्यम्। स्वाध्यायप्रवचनाभ्यां न प्रमदितव्यम्। स्वाध्यायोऽध्ययनं प्रवचनमध्यापनं ताभ्यां न प्रमदितव्यम्। ते हि नियमेन कर्तव्ये इत्यर्थ। तथा देवपितृकार्याभ्यां न प्रमदितव्यम्। दैवपित्र्ये कर्मणी कर्तव्ये। मातृदेवो माता देवो यस्य स त्वं मातृदेवो भव स्याः। एवं पितृदेव आचार्यदेवोऽतिथिदेवो भव। देवतावदुपास्या एत इत्यर्थः।

(तै० उ० भा० १।११)

सत्य से प्रमाद नहीं करना चाहिए। सत्य से प्रमाद का अभिप्राय है असत्य का प्रसग, यह प्रमाद शब्द के सामर्थ्य से बोधित होता है। तात्पर्य यह है कि कभी भूलकर भी असत्य भाषण नहीं करना चाहिए। यदि ऐसा तात्पर्य न होता तो यहां केवल असत्य भाषण का निषेध ही किया जाता। धर्म से प्रमाद नहीं करना चाहिए। धर्म शब्द अनुष्ठेय कर्म विशेष का वाचक होने से उसका अनुष्ठान न करना ही प्रमाद है अर्थात् धर्म का अनुष्ठान करना चाहिए। इसी प्रकार कुशल-आत्मरक्षा से उपयोगी कर्मों से प्रमाद न करें। भूति वैभव को कहते हैं, उस वैभव के लिए होने वाले मंगलयुक्त कर्मों से प्रमाद न करे। स्वाध्याय और प्रवचन से प्रमाद न करें। स्वाध्याय अध्ययन है और प्रवचन अध्यापन, उन दोनों से प्रमाद न करें। अर्थात् उनका नियम से आचरण करता रहे। इसी प्रकार देवकार्य और पितृकार्यों से भी प्रमाद न करे अर्थात् देवता और पितृ सम्बन्धी कर्म अवश्य करना चाहिये। मातृदेव-माता है देव जिसका वह तू मातृदेव हो। इसी प्रकार पितृदेव हो, आचार्य देव हो, अतिथि देव हो। तात्पर्य यह है कि ये सब देवता के समान उपासना करने योग्य हैं।

स्वाध्यायश्च विद्योत्पत्तये।···स्वाध्यायेन च विशुद्धसत्त्वस्य विद्योत्पत्तिरवकल्प्यते।

तै० उ० भा० १.१०)

संस्कृतस्य हि विशुद्धसत्त्वस्यात्मज्ञानमंजसैवोत्पद्यते । 'तपसा कल्मषं हन्ति विद्ययामृतमश्नुते' इति स्मृतिः । वक्ष्यति च 'तपसा ब्रह्म विजिज्ञासस्व' इति । अतो विद्योत्पत्त्यर्थमनुष्ठेयानि कर्माणि ।···अतोऽवगम्यते पूर्वोपचितदुरितक्षयद्वारेण विद्योत्पत्त्यर्थानि कर्माणीति । मंत्रवर्णाच्च-'अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते' इति ।

(तै० उ० भा० १।११)

स्वाध्याय भी विद्या की उत्पत्ति के लिए है ।···स्वाध्याय द्वारा विशुद्ध अन्तःकरण वाले व्यक्ति में ही विद्या की उत्पत्ति होती है ।

जो पुरुष संस्कारयुक्त और विशुद्धचित्त होता है उसे अनायास ही आत्मज्ञान प्राप्त हो जाता है । इस सम्बन्ध में 'तप से पाप का नाश करता है और ज्ञान से अमरत्व लाभ करता है' ऐसी स्मृति है । आगे ऐसा कहेंगे भी कि 'तप से ब्रह्म को जानने की ईच्छा की' । अत: ज्ञान की उत्पत्ति के लिए कर्म करना चाहिए ।···इससे विदित होता है कि कर्म पूर्व संचित पापों के क्षय द्वारा ज्ञान के ही लिए हैं । 'अविद्या (कर्म) से मृत्यु (अधर्म) को पार करके विद्या (उपासना) से अमरत्व लाभ करता है', यह मन्त्र भी प्रमाण है ।

उपासना

यथाऽद्वैतज्ञानं मन्तेवृत्तिमात्रं तथाऽन्यान्यपि उपासनानि मनोवृत्तिरूपाणीत्यस्ति हि सामान्यम् । कस्तह्यद्वैतज्ञानस्योपासनानां च विशेषः ? उच्यते—स्वाभाविकस्यात्मन्यविक्रियेऽध्यारोपितस्य कर्त्रादिकारकक्रियाफलभेदविज्ञानस्य निवर्तकमद्वैतज्ञानम् । रज्ज्वादाविव सर्पाद्यध्यारोपलक्षणज्ञानस्य रज्ज्वादिस्वरूपनिश्चयः प्रकाशनिमित्तः । उपासनं तु यथाशास्त्रसमर्थितं किंचिदालंबनमुपादाय तस्मिन्समानचित्तवृत्तिसन्तानकरणं तद्विलक्षणप्रत्ययानंतरितम् इति विशेषः । तान्येतान्युपासनानि सत्त्वशुद्धिकरत्वेन वस्तुतत्त्वावभासकत्वादद्वैतज्ञानोपकारकाणि आलंबनविषयत्वात्सुसाध्यानि चेति पूर्वमुपन्यस्यन्ते ।...एवं नामत्वेन प्रतीकत्वेन च परमात्मोपासनसाधनं श्रेष्ठमिति सर्ववेदान्तेष्ववगतम् । जपकर्मस्वाध्यायाद्यन्तेषु च बहुश श्रैष्ठ्यम्

छा० उ० भा० १ १ १

उपासनाओं में क्या अन्तर है? कहते हैं—अद्वैतात्मज्ञान अक्रिय आत्मा में स्वभाव से आरोपित कर्ता, क्रिया और फल के भेद ज्ञान की निवृत्ति करने वाला है, जिस प्रकार कि प्रकाश के कारण होने वाला रज्जु आदि के स्वरूप का निश्चय रज्जु आदि में आरोपित सर्प आदि के ज्ञान को निवृत्त करने वाला है। किन्तु उपासना तो किसी शास्त्रोक्त आलम्बन को ग्रहण कर उसमें विजातीय प्रतीति से वैसी ही चित्तवृत्ति का लगाए रखता है—यही इन दोनों में अन्तर है। वे ये उपासनाएँ चित्त शुद्धि करने वाली होने से वस्तुतत्व को प्रकाशित करती हैं, अतः अद्वैत ज्ञान में उपकारिणी हैं तथा आलम्बन युक्त होने के कारण सुगमता से सम्पन्न की जा सकती है। अतः इनका पहले निरूपण किया जाता है। यहाँ तो कर्माभ्यास की दृढ़ता होने के कारण कर्म का परित्याग करके उपासना में ही चित्त लगाना अत्यन्त कठिन है। इसीसे सबसे पहले कर्माङ्ग सम्बन्धिनी उपासना का ही उल्लेख किया जाता है।...इस तरह नाम और प्रतीक रूप से वह परमात्मा की उपासना का उत्तम साधन है। ऐसा सम्पूर्ण वेदान्त (उपनिषदों) से ज्ञात होता है। जपकर्म और स्वाध्याय के आदि एवं अन्त में उसका बहुधा प्रयोग होने के कारण इसकी श्रेष्ठता प्रसिद्ध है।

श्रुतज्ञानव्यतिरेकादुपासनस्य। श्रुतज्ञानमात्रेण हि कर्मण्यधिक्रियते नोपासनामपेक्षते। उपासनं च श्रुतज्ञानादर्थान्तरं विधीयते। मोक्षफलमर्थान्तरप्रसिद्धश्च स्यात्। 'श्रोतव्यः' इत्युक्त्वा तद्व्यतिरेकेण 'मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः' इति यत्नान्तरविधानात्। मनननिदिध्यासनयोश्च प्रसिद्धं श्रवणज्ञानादर्थान्तरत्वम्। (तै० उ० भा० १।११)

उपासना श्रुत ज्ञान से भिन्न है। मनुष्य श्रुतज्ञानमात्र से अधिकारी हो जाता है, इसके लिए वह उपासना की अपेक्षा नहीं रखता। उपासना तो श्रुतज्ञान से भिन्न वस्तु ही बतलायी गई है। यह उपासना मोक्षरूप फलवाली और अर्थान्तररूप से प्रसिद्ध है। क्योंकि श्रोतव्यः ऐसा कहकर मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः इस प्रकार पृथक् यत्नान्तर का विधान किया है। लोक में भी श्रवण ज्ञान से मनन और निदिध्यासन का अर्थान्तरत्व प्रसिद्ध ही है।

न प्रतीकेषु आत्ममतिं बध्नीयात्। नहि स उपासकः प्रतीकानि व्यस्तान्यात्मत्वेनाकलयेत् ।...कर्तृत्वादिसर्वसंसारधर्मनिराकरणे हि ब्रह्मण आत्मत्वोपदेशः। तदनिराकरणेन चोपासनविधानम्। अतश्चोपासकस्य प्रतीकै [illegible] शो नोपपद्यते न हि रुच

त्मत्वमस्ति सुवर्णात्मत्वेनेव तु ब्रह्मात्मत्वेनैकत्वे प्रतीकाभावप्रसंगम-वोचाम । अतः न प्रतीकेषु आत्मदृष्टिः क्रियते ।

(ब्र० सू० भा० ४।१।४)

प्रतीकों में आत्मबुद्धि नहीं करनी चाहिए, क्योंकि उपासक को व्यस्त प्रतीकों का आत्मरूप से ग्रहण नहीं करना चाहिए.···कर्तृत्व आदि समस्त संसार धर्मों के निराकरण से ही ब्रह्म में आत्मत्व उपदेश है। उसके न हटने से उपासना का विधान है। अतः उपासक की प्रतीकों के साथ समानता होने से प्रतीकों में आत्मग्रह उत्पन्न नहीं होता। रुचक और स्वस्तिकों में अन्यो-न्योन्यात्मकत्व नहीं है। जैसे ये दोनों सुवर्ण रूप से एक हैं, वैसे प्रतीक और उपासक दोनों ब्रह्मरूप से एक होने पर प्रतीक का अभाव प्रसंग आ जायगा, ऐसा हम बता चुके हैं। इसलिए प्रतीकों में आत्मदृष्टि नहीं की जाती है।

एकमपि हि ब्रह्म विभूतिभेदैरनेकधा उपास्यते इति स्थितिः। परो-वरीयस्त्वादिवद्भेददर्शनात्।

(ब्र० सू० भा० ३।३।२३)

न ह्यत्रात्मनः ईश्वरेणैकत्वमुक्त्वा अन्यत्किंचिच्चिन्तयितव्यमस्ति।

(ब्र० सू० भा० ३।३।३७)

एक ही ब्रह्म की, विभूतियों के भेद से अनेक प्रकार से, उपासना की जाती है, यह स्थिति है क्योंकि परोवरीयस्त्व आदि के समान भेद देखने में आता है।

आत्मा की ईश्वर से एकता को छोड़कर अन्य किसी की चिन्ता निश्चय ही नहीं करनी है।

निर्गुणमपि सद्ब्रह्म नामरूपगतैर्गुणैः सगुणमुपासनार्थं तत्र तत्रो-पदिश्यते इत्येतदप्युक्तमेव। सर्वगतस्यापि ब्रह्मणः उपलब्ध्यर्थं स्थानविशेषो न विरुध्यते, शालग्राम इव विष्णोरित्येतदप्युक्तमेव।

(ब्र० सू० भा० १।२।१४)

यत्र तत्र यह उपदेश है कि निर्गुण सत्य ब्रह्म ही नामरूप के गुणों से युक्त सगुण के रूप में उपासना के उद्देश्य से कहा गया है। सर्वगत होने पर भी ब्रह्म की उपलब्धि के लिए स्थान विशेष का विरोध नहीं है, जैसे विष्णु का शाल-ग्राम रूप, यह भी कथित है।

ॐ खं ब्रह्मेति मन्त्रः।···अत्र च ब्रह्मेति विशेष्याभिधानं, खमिति विशेषणम्

निदर्शो नीलो

त्पलवत् खं ब्रह्मेति। ब्रह्मशब्दो बृहद्वस्तुमात्रास्पदोऽविशेषितोऽतो विशेष्यते खं ब्रह्मेति। एवं, यत्तत्खं ब्रह्म तदोंशब्दवाच्यं ओंशब्दस्वरूपमेव वा। उभयथापि सामानाधिकरणमविरुद्धम्। इह च ब्रह्मोपासनसाधनत्वार्थमोंशब्दः प्रयुक्तः। तथा च श्रुत्यन्तरात् 'एतदालम्बनं श्रेष्ठमेतदालंबनं परम्' 'ओमित्यात्मानं युंजीत' 'ओमित्येतेनैवाक्षरेण परं पुरुषमभिध्यायीत' 'ओमित्येवं ध्यायथ आत्मानम्' इत्यादेः। अन्यार्थासम्भवाच्चोपदेशस्य।···तस्माद्ध्यानसाधनत्वेनैव इहोंकारशब्दस्योपदेशः। यद्यपि ब्रह्मात्मादिशब्दा ब्रह्मणो वाचकाः तथापि श्रुतिप्रामाण्याद्ब्रह्मणो नेदिष्ठमभिधानमोंकारः। अतएव ब्रह्मप्रतिपत्ताविद परं साधनम्। तच्च द्विप्रकारेण, प्रतीकत्वेनाभिधानत्वेन च। प्रतीकत्वेन यथा विष्णवादिप्रतिमाऽभेदेन, एवमोंकारो ब्रह्मेति प्रतिपत्तव्यः। तस्माद्विशिष्टोऽयमोंकारः साधनत्वेन प्रतिपत्तव्यः।

(बृ० उ० भा० ५।१।१)

'ॐ खं ब्रह्म' यह मंत्र है। इसमें भी ब्रह्म यह विशेष्य नाम है और खम् यह विशेषण है। इस प्रकार नीलकमल के समान खं ब्रह्म इस विशेष्य और विशेषण का सामानाधिकरण रूप से निर्देश किया गया है। ब्रह्म शब्द बृहत् वस्तु मात्र का अविशेषित आश्रय है, अतः इसे खं ब्रह्म इस प्रकार विशेषित किया गया है। जो ख ब्रह्म है वह ॐ शब्द वाच्य है अथवा ॐ शब्दस्वरूप है दोनों ही प्रकार से इसकी सामानाधिकरणता में कोई विरोध नहीं आता। यहाँ ब्रह्मोपासना के साधनार्थ होने के कारण ॐ शब्द का प्रयोग किया गया है। ऐसा ही यह 'श्रेष्ठ आलम्बन है, यह उत्कृष्ट आलम्बन है'। 'ॐ इस प्रकार उच्चारण कर चित्त को संयत करे ॐ इस अक्षर के द्वारा ही परब्रह्म का ध्यान करे, ॐ इस प्रकार आत्मा का ध्यान करे,' इत्यादि अन्य श्रुतियों से सिद्ध होता है। इसके सिवा दूसरा अर्थ सम्भव न होने से भी उसे उपासना के लिए उपदेश मानना चाहिए।···अतः यहाँ ध्यान के साधन के रूप में ही ओंकार शब्द का उपदेश किया गया है। यद्यपि ब्रह्म और आत्मा आदि शब्द ब्रह्म के वाचक हैं तथापि श्रुति प्रामाण्य से ब्रह्म का अत्यन्त समीपवर्ती नाम ओंकार है। इसलिए यह ब्रह्म की प्राप्ति में परम साधन है। यह साधन भी दो प्रकार का होता है—प्रतीक रूप से और नाम रूप से। प्रतीक रूप से, जैसे विष्णु आदि के प्रतिमाओं का विष्णु आदि के साथ अभेद रूप से चिन्तन किया जाता है, उसी प्रकार ॐ कार ही ब्रह्म है, ऐसी

बुद्धि से आनी चाहिए'।···इसलिए यह ओंकार साधन के रूप में विशेष महत्वपूर्ण है।

परस्य ब्रह्मणो वाचकरूपेण, प्रतिमावत्प्रतीकरूपेण वा, परब्रह्मप्रतिपत्तिसाधनत्वेन मंदमध्यमबुद्धीनां विवक्षितस्योंकारस्योपासनं···प्रतिपत्त्युपायभूतस्योंकारस्य कालान्तरमुक्तिफलमुपासनं योगधारणासहितं वक्तव्यम्,···।

(गी० भा० ८।११)

तदव्यक्तमनिन्द्रियग्राह्यं; सर्वदृश्यसाक्षित्वात्।

(ब्र० सू० भा० ३।२।२३)

परब्रह्म के वाचक रूप से अथवा प्रतिमावत् के प्रतीक रूप से परब्रह्म के ज्ञान के साधन, मन्द, मध्यम बुद्धि वालों के लिए विवक्षित ओंकार की उपासना-ज्ञान के उपाय होकर ओंकार की बाद में मुक्तिफल देने वाली उपासना-योग धारणा सहित होती है, ऐसा बताना चाहिए।

वह अव्यय है, इन्द्रियों से ग्राह्य नहीं है, क्योंकि वही सब दृश्य पदार्थों का साक्षी है।

अपि च एनमात्मानं निरस्तसमस्तप्रपञ्चमव्यक्तं संराधनकाले पश्यन्ति योगिनः। संराधनं च भक्तिध्यानप्रणिधानाद्यनुष्ठानम्। कथं पुनरवगम्यते संराधनकाले पश्यन्तीति? प्रत्यक्षानुमानाभ्यां श्रुतिस्मृतिभ्यामित्यर्थः।

ब्र० सू० भा० ३।२।२४)

यह भी हमारे प्रपञ्च से हीन अव्यक्त को आराधना के समय योगी देखते हैं'। वह आराधना भी भक्ति, ध्यान प्रणिधान आदि के अनुष्ठान से होती है। फिर यह कैसे मालूम कि योगी संराधन काल में देखते हैं? प्रत्यक्ष तथा अनुमान से अर्थात् श्रुति एवं स्मृति के आधार पर।

योग, ध्यान

बुद्धिश्चाध्यवसायलक्षणा न विचेष्टति स्वव्यापारेषु न विचेष्टते व्याप्रियते, तामाहुः परमां गतिम्।

(क० उ० भा० ६।१

परमगति उसे कहते हैं जहाँ अध्यवसाय रूपी बुद्धि अपने व्यापार से रहित हो जाती है

तं पुराणं पुरातनमध्यात्मयोगाधिगमेन विषयेभ्यः प्रतिसंहृत्य चेतस आत्मनि समाधानमध्यात्मयोगस्तस्याधिगमस्तेन मत्वा देवमात्मानं धीरो हर्षशोकौ आत्मन उत्कर्षापकर्षयोरभावाज्जहाति।

(क० उ० भा० २।१२)

अविक्रिय जो पुरातन है उसको विषयों से अध्यात्मयोग की प्राप्ति द्वारा—चित्त से नियुक्त कर अपने में समाधिस्थ होना अध्यात्मयोग है—आत्मदेव को धीरपुरुष जानकर अपने विकार और ह्रास के अभाव में हर्ष और शोक को छोड देता है।

तामीदृशीं तदवस्थां योगमिति मन्यन्ते वियोगमेव सन्तम्। सर्वानर्थसंयोगवियोगलक्षणा हीयमवस्था योगिनः। एतस्यां ह्यवस्थायामविद्याध्यारोपणवर्जितस्वरूपप्रतिष्ठ आत्मा।

(गी० भा० ६।११)

इस प्रकार की अवस्था को ही वियोगरूप रहते हुए भी योग माना जाता है। सभी प्रकार के अनर्थ से संयोग-वियोग के लक्षणवाली ही यह योगियों की अवस्था है। इस अवस्था में अविद्या से आरोपित बुद्धि से रहित आत्मा अपने स्वरूप में प्रतिष्ठित हो जाता है।

ध्यानेन ध्यानं, नाम शब्दादिभ्यो विषयेभ्यः श्रोत्रादीनि करणानि मनस्युपसंहृत्य, मनश्च प्रत्यक्चेतयितरि, एकाग्रतया यच्चिन्तनं तद्ध्यानम्। तथा ध्यायतीव बको, ध्यायतीव पृथिवी, ध्यायन्तीव पर्वता इत्युपमोपादानात्तैलधारावत्संततोऽविच्छिन्नप्रत्ययो ध्यानं; तेन ध्यानेनात्मनि बुद्धौ पश्यन्त्यात्मानं प्रत्यक्चेतनमात्मना स्वेनैव प्रत्यक्चेतनेन ध्यानसंस्कृतेनान्तःकरणेन केचिद्योगिनः। अन्ये सांख्येन योगेन, सांख्यं नाम—इमे सत्त्वरजस्तमांसि गुणाः मया दृश्या अहं तेभ्योऽन्यस्तद्व्यापारसाक्षिभूतो नित्यो गुणविलक्षण आत्मा—इति चिंतनं एष सांख्यो योगः, तेन 'पश्यन्त्यात्मानमात्मना' इति वर्तते। कर्मयोगेन, कर्मैव योगः ईश्वरार्पणबुद्ध्या अनुष्ठीयमानं घटनरूपं योगार्थत्वाद्योग उच्यते गुणतः तेन सत्त्वशुद्धिज्ञानोत्पत्तिद्वारेण चापरे।

(गी० भा० १३।२४)

ध्यान उसे कहते हैं जो शब्दादि विषयों से श्रोत्र आदि इन्द्रियों को मन में रोककर मन को भी प्रत्यक चेतयिता में एकाग्र भाव से चिन्तन करते रहना

बक ध्यान सा करता है, पृथिवी ध्यान सी करती है, पर्वत ध्यान सा करता है, इत्यादि उपमाएं भी हैं। तेल की निरन्तर धारा के समान न टूटने वाला प्रत्यय ध्यान है। उस ध्यान से अपनी बुद्धि में आत्मा को, जो प्रत्यक् चेतन है, कोई योगी प्रत्यक्चेतन से ही अर्थात् ध्यान से शुद्ध अन्तःकरण से अपने ही आत्मा को देखते हैं। अन्य लोग सांख्ययोग से—सत्व, रजस्, तमस् गुणों को दृश्य मानकर मैं उनसे अलग, उनके व्यापार का साक्षी नित्य आत्मा हूं, ऐसा चिंतन सांख्ययोग है, अपने से ही अपने को देखते हैं। कर्मयोग से ईश्वर को अर्पितबुद्धि से किये गए घटनरूप कर्म ही योगार्थ होने से कर्मयोग कहा जाता है—गुण द्वारा सत्त्वशुद्धि से ज्ञान की उत्पत्ति द्वारा दूसरे अपने आप को देखते हैं।

संन्यासनिष्ठा

परिसमाप्ता ब्रह्मविद्या संन्यासपर्यवसाना। एतावानुपदेशः, एतद्वेदानुशासनम्, एषा परमनिष्ठा, एष पुरुषार्थकर्तव्यतान्त इति।

(बृ० उ० भा० ४।५।१५)

इस प्रकार जिसका संन्यास में पर्यवसना हुआ है वह ब्रह्मविद्या पूर्ण हुई है। इतना ही उपदेश है, यह वेद की आज्ञा है यही परमनिष्ठा है और यही पुरुषार्थ अर्थात् कर्तव्यता का लक्ष्य है।

प्रयोजनं चासकृद्ब्रवीति 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' इति। 'परामृताः परिमुच्यन्ति सर्वे' इति च। ज्ञानमात्रे यद्यपि सर्वाश्रमिणामधिकारः तथापि सन्यासनिष्ठैव ब्रह्मविद्या मोक्षसाधनं न कर्मसहितेति 'भैक्ष्यचर्यां चरन्तः' 'संन्यासयोगात्' इति च ब्रुवन्दर्शयति। विद्याकर्मविरोधाच्च। नहि ब्रह्मात्मैकत्वदर्शनेन सह कर्म स्वप्नेऽपि सम्पादयितुं शक्यम्। विद्यायाः कालविशेषाभावादनियतनिमित्तत्वाच्च कालसङ्कोचानुपपत्तेः। यत्तु गृहस्थेषु ब्रह्मविद्यासम्प्रदायकर्तृत्वादि लिङ्गं न तत्स्थितं न्यायं बाधितुमुत्सहते। नहि विधिशतेनापि तमःप्रकाशयोरेकत्र सद्भावः शक्यते कर्तुं, किमुत लिङ्गैः केवलैरिति।

(मुण्ड० उ० भा० १।१)

"ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति" "परामृताः परिमुच्यन्ति सर्वे" इत्यादि वाक्य से उसका प्रयोजन बार बार बतलाया है। यद्यपि ज्ञानमात्र में सभी आश्रम वालों का अधिकार है तथापि ब्रह्मविद्या संन्यासगत होने पर ही मोक्ष का साधन होती है कर्मसहित नहीं यह बात श्रुति म भैक्ष्यचर्यां चरन्त

इत्यादि कहती हुई प्रदर्शित करती है। इसके अतिरिक्त विद्या और कर्म का विरोध होने पर भी यही सिद्ध होता है। ब्रह्मात्मैक्यदर्शन के साथ तो कर्मो का सम्पादन स्वप्न में भी नहीं किया जा सकता। क्योंकि विद्या संम्पादन का कोई कालविशेष नहीं है और न उसका कोई नियत निमित्त ही है, अतः किसी कालविशेप द्वारा उसका संकोच कर देना उचित नहीं है। गृहस्थों में जो ब्रह्म-विद्या का सम्प्रदाय कर्तृत्व आदि लिङ्ग देखा गया है वह पूर्वप्रदर्शित स्थिरतर नियम को बाधित करने में समर्थ नहीं हो सकता, क्योंकि तम और प्रकाश की एकत्र स्थिति तो सैकड़ों विधियों से भी नहीं की जा सकती, फिर केवल लिङ्गों की तो बात ही क्या है ?

ज्ञानात् कर्मबीजदाहस्य श्रुतिस्मृतिप्रसिद्धत्वात्।···न चाविद्यादिक्लेशदाहे सति क्लेशबीजस्य कर्माशयस्यैकदेशदाह एकदेशप्ररोहश्चेत्युपपद्यते। न ह्यग्निदग्धस्य शालिबीजस्यैकदेशप्ररोहो दृश्यते। प्रवृत्तिफलस्य तु कर्माशयस्य मुक्तेषोरिव वेगक्षयान्निवृत्तिः 'तस्य तावदेव चिरम्' इति शरीरपातावधि क्षेपकरणात्। तस्मादुपपन्ना यावदधिकारं आधिकारिकाणामवस्थितिः। न च ज्ञानफलस्यानेकान्तिकता। तथा च श्रुतिरविशेषेणैव सर्वेषां ज्ञानान्मोक्षं दर्शयति···प्रत्यक्षफलत्वाच्च ज्ञानस्य फलविरहाशंकानुपपत्तिः। कर्मफले हि स्वर्गादौ अनुभवानारूढे स्यादाशंका भवेद्वा न वेति। अनुभवारूढं तु ज्ञानफलम्; 'यत्साक्षादपरोक्षाद्ब्रह्म' इति श्रुतेः। 'तत्त्वमसि' इति च सिद्धवदुपदेशात्। नहि 'तत्त्वमसि' इत्यस्य वाक्यस्यार्थः तत्त्वं मृतो भविष्यसीत्येवं परिणेतुं शक्यः। 'तद्धैतत्पश्यन्नृषिर्वामदेवः प्रतिपेदेऽहं मनुरभवं सूर्यश्च' इति च सम्यग्दर्शनकालमेव तत्फलं सर्वात्मत्वं दर्शयति। तस्मादैकान्तिकी विदुषः कैवल्यसिद्धिः।

(ब्र० सू० भा० ३।३।३२)

ज्ञान से कर्मबीज का भस्म होना श्रुति और स्मृति में प्रसिद्ध है।···अविद्या आदि क्लेशों के भस्म होने पर क्लेश के बीज कर्माशय के एक देश का दाह हो और एक देश का प्ररोह हो, यह उपपन्न नहीं होता, अग्नि से दग्धशाली बीज के एक देश का प्ररोह नहीं देखा जाता। जैसे छोड़े हुए बाण की निवृत्ति वेगक्षय होने से होती है, वैसे ही प्रवृत्तिफल वाले कर्माशय की निवृत्ति भी वेग (भोग) क्षय होने पर होती है। क्योंकि उसे तभी तक विलम्ब है। इस प्रकार शरीर नाश तक विलम्ब होता है ··इसलिए अधिकार पर्यन्त अधिकारियो

की अवस्थिति उपपन्न है। ज्ञान और उसके फल में व्यभिचार नहीं है। श्रुति भी समानरूप से सबको ज्ञान से मोक्ष बताती है।···प्रत्यक्षफलवाला होने से ज्ञान में फल के अभाव की आशंका नहीं हो सकती परन्तु अनुभव में न आने वाला कर्मफल स्वर्ग में होगा कि नहीं ऐसी आशंका हो सकती है। ज्ञान का फल तो अनुभव में आरूढ़ है अर्थात् सिद्ध है क्योंकि (जो साक्षात् अपरोक्ष ब्रह्म है) ऐसी श्रुति कहती है तत्त्वमसि इस प्रकार सिद्धवत् उपदेश है। तत्त्वमसि इस वाक्य का अर्थ वह तू मृत होगा इस प्रकार परिणत नहीं किया जा सकता। 'उसे आत्मरूप से देखते हुए ऋषि वामदेव ने जाना-मैं मनु हुआ और सूर्य भी' इस प्रकार श्रुति सम्यग्दर्शन समय में ही उस सर्वात्मत्व फल को दिखलाती है। इसलिए विद्वान की कैवल्यसिद्धि ऐकान्तिक है।

विवेक ज्ञान

यथा बुद्ध्याद्याहृतस्य शब्दाद्यर्थस्याविक्रिय एव सन्बुद्धिवृत्त्याविवेकविज्ञानेनाविद्ययोपलब्धा आत्मा कल्प्यते। एवमेवात्मानात्मविवेकज्ञानेन बुद्धिवृत्त्या विद्यया असत्यरूपयैव परमार्थतो अविक्रिय एवात्मा विद्वानुच्यते।

(गी० भा० २।२१)

जिस प्रकार बुद्धि आदि द्वारा लाए गये शब्द आदि के विषय की बुद्धि बुद्धिवृत्तिरूप अविवेक ज्ञान द्वारा अविद्या से अविक्रिय ही आत्मा की कल्पना की जाती है उसी प्रकार अनात्मानात्मविवेक ज्ञानरूपबुद्धि वृत्ति से अर्थात् विद्या से जो असत्यरूप ही है—परमार्थ अविक्रिय ही आत्मा विद्वान् कहा जाता है।

अहमिदं शरीरं ममेदं धनं सुखी दुःखी चाहमित्येवमादिलक्षणास्तद्विपरीतब्रह्मात्मप्रत्ययोपजननात् ब्रह्मैवाहमस्म्यसंसारीति विनष्टास्वविद्याग्रंथिषु तन्निमित्ताः कामा मूलतो विनश्यन्ति।

(क० उ० भा० ६।१५

मैं, मेरा शरीर, मेरा धन, मैं सुखी, मैं दुःखी इत्यादि लक्षणों वाली बुद्धि विपरीत ब्रह्मात्मैकत्व बुद्धि के पैदा होने से मैं ही ब्रह्म असंसारी हूँ इस प्रका अविद्याग्रंथि के विनष्ट हो जाने पर उसके कारण हुए काम मूलतः विना हो जाते हैं।

अतश्चाविद्याकृतोऽयं तप्यतापकभावो न पारमार्थिक इत्यभ्युपगन्तव्यमिति।

(ब्र० सू० भा० २।२।१०)

अतस्तयोः कार्यकारणस्थानयोः अन्यथाग्रहणाग्रहणलक्षणविपर्यास कार्यकारणसम्बन्धरूपे परमार्थतत्त्वप्रतिबोधतः क्षीणे तुरीयं पदमश्नुते।

(मां० का० भा० १।१५)

इसलिए भी, अविद्याकृत यह तप्य-तापक भाव है पारमार्थिक नहीं, ऐसा मानना चाहिए।

अतः उन कार्यकारण रूप स्थानों के अन्यथा ग्रहण और अग्रहण रूप विपर्यासों का परमार्थतत्त्व के बोध से क्षय हो जाने पर तुरीय पद की प्राप्ति होती है।

ज्ञाननिष्ठा

ननु विरुद्धमिदमुक्तं 'ज्ञानस्य या परा निष्ठा तया मामभिजानाति' इति। कथं विरुद्धमिति चेदुच्यते—यदैव यस्मिन् विषये ज्ञानमुत्पद्यते ज्ञातुः, तदैव तं विषयमभिजानाति ज्ञातेति न ज्ञाननिष्ठां ज्ञानावृत्तिलक्षणामपेक्षते इति। अतश्च ज्ञानेन नाभिजानाति ज्ञानवृत्त्या तु ज्ञाननिष्ठयाभिजानाति इति। नैष दोषः, ज्ञानस्य स्वात्मोत्पत्तिपरिपाकहेतुयुक्तस्य प्रतिपक्षविहीनस्य यदात्मानुभवनिश्चयावसानत्वं तस्य निष्ठाशब्दाभिलापात्। शास्त्राचार्योपदेशेन ज्ञानोत्पत्तिपरिपाकहेतुं सहकारिकारणं बुद्धिविशुद्धयादि अमानित्वादि चापेक्ष्य जनितस्य क्षेत्रज्ञपरमात्मैकत्वज्ञानस्य कर्तृत्वादिकारकभेदबुद्धिनिबन्धनसर्वकर्मसंन्याससहितस्य स्वात्मानुभवनिश्चयरूपेण यदवस्थानं सा परा ज्ञाननिष्ठा इत्युच्यते। सेयं ज्ञाननिष्ठा आर्तादिभक्तित्रयापेक्षया परा चतुर्थी भक्तिरित्युक्ता। तया परया भक्त्या भगवन्तं तत्त्वतोऽभिजानाति। यदनन्तरमेव ईश्वरक्षेत्रज्ञभेदबुद्धिरशेषतो निवर्तते। अतो ज्ञाननिष्ठालक्षणया भक्त्या मामभिजानातीति वचनं न विरुध्यते। अत्र च सर्वं निवृत्तिविधायि शास्त्रं वेदान्तेतिहासपुराणस्मृतिलक्षणं न्यायप्रसिद्धं अर्थवद्भवति, ''प्रत्यगात्माविक्रियस्वरूपनिष्ठत्वाच्च मोक्षस्य। न हि पूर्वसमुद्रं जिगमिषोः प्रातिलोम्येन प्रत्यक्समुद्रजिगमिषुणा समानमार्गत्वं संभवति। प्रत्यगात्मविषयप्रत्ययसंतानकरणाभिनिवेशश्च ज्ञाननिष्ठा। सा च प्रत्यक्समुद्रग ण सहभावित्वेन विरुध्यते

पर्वतसर्षपयोरिवान्तरवान् विरोधः प्रमाणविदां निश्चितः। तस्मात् सर्वकर्मसंन्यासेनैव ज्ञाननिष्ठा कार्या इति सिद्धम्।

(गी० भा० १८।५५)

शंका—यह तो विरोधी बात कही कि ज्ञान की जो परानिष्ठा है उसके द्वारा मुझे पहचानता है। यह विरोध इसलिए है कि ज्ञाता का जब भी जिस विषय में ज्ञान पैदा होता है तभी वह उस विषय को पहचानता है इसलिए वह ज्ञाननिष्ठा को, जिसका लक्षण ज्ञानवृत्ति है, अपेक्षा नहीं करता। इसलिए ज्ञान से नहीं जानता है, ज्ञानवृत्तिरूप ज्ञाननिष्ठा से जानता है। उत्तर—ऐसा कोई दोष नहीं है, क्योंकि ज्ञान अपनी उत्पत्ति की पूर्णता के साधनों से युक्त होकर, सभी विरोधों से रहित होकर, आत्मानुभव के निश्चय में स्थिर हो जाता है। अर्थात् शास्त्र एवं आचार्य के उपदेश द्वारा ज्ञान-उत्पत्ति की पूर्णता के हेतु या सहकारिकारण जो अमानित्व आदि बुद्धिविशुद्धता हैं, उनकी अपेक्षा कर पैदा होने वाली क्षेत्रज्ञ और परमात्मा की एकत्व बुद्धि की, कर्तृत्व आदि कारक भेदबुद्धि से होने वाले सभी कार्यों के संन्यास सहित अपने आत्मा के अनुभव के निश्चित होने की जो स्थिति है वह परानिष्ठा कही जाती है। यही ज्ञाननिष्ठा आर्त आदि तीन प्रकार की भक्ति की अपेक्षा परा चतुर्थी भक्ति कही गई है। उस पराभक्ति से भगवान् को तत्त्वरूप में जानता है जिसके अनन्तर ही ईश्वर और क्षेत्रज्ञ में भेदबुद्धि पूरी तरह निवृत्त हो जाती है। इसलिए ज्ञानलक्षणबुद्धि से मुझको पहचानता है, यह वचन विरुद्ध नहीं है। यहाँ सभी निवृत्ति परक शास्त्र-वेदान्त, इतिहास पुराण स्मृति, और न्यायतः प्रसिद्ध भी सार्थक होते हैं।···प्रत्यक् आत्मा अपने अविक्रिय स्वरूप में निष्ठ होता है तो मोक्ष होता है। कोई व्यक्ति पूर्वसमुद्र की ओर जाना चाहता है तो इसके विपरीत पश्चिम समुद्र की ओर जाने वाले के साथ उसका मार्ग संभव नहीं होता। ज्ञाननिष्ठा तो प्रत्यगात्मा के विषय के प्रत्यय संतान के कारणों में अभिरुचि है। वह पश्चिम समुद्र जाने के समान कर्म का विरोधी है। तथा प्रमाणवेत्ताओं ने उनका (कर्म और ज्ञाननिष्ठा) पर्वत और राई के समान भेद निश्चित किया है। अतः सब कर्मों में संन्यास द्वारा ही ज्ञाननिष्ठा करनी चाहिए।

आत्मज्ञान की विधि

तथा च अस्ति नास्तीत्याद्याश्च यावन्तो वाङ्मनसयोर्भेदा यत्रैकं भवन्ति सद्विषयाया नित्याया अस्ति नास्ति, एकं

नाना, गुणवदगुणम्, जानाति न जानाति, क्रियावदक्रियम्, फलवद-फलम्, सबीजं निर्बीजम्, सुखं दुःखम्, मध्यममध्यम्, शून्यमशून्यम्, परोऽहमन्य इति वा सर्ववाक्प्रत्ययागोचरे स्वरूपे यो विकल्पयितुमिच्छति, स नूनं खमपि चर्मवद्वेष्टितुमिच्छति, सोपानमिव च पद्भ्यामारोढुमिच्छति, जले खे च मीनानां वयसां च पदं दिदृक्षते। 'नेति नेति' (बृ० उ० ३।९), यतो वाचो निवर्तन्ते (तै० उ० २.४.१) इत्यादि श्रुतिभ्यः। 'को अद्धा वेद' (ऋ० सं० १. ३०. ६) इत्यादिमन्त्रवर्णात्।

कथं तर्हि तस्य स म आत्मेति वेदनम्। ब्रूहि केन प्रकारेण तमहं स मे आत्मेति विद्याम्।

अत्राख्यायिकामाचक्षते—कश्चित्किल मनुष्यो मुग्धः कैश्चिदुक्तः कस्मिंश्चिदपराधे सति धिक्त्वां नासि मनुष्य इति। स मुग्धतया आत्मनो मनुष्यत्वं प्रत्याययितुं कंचिदुपेत्याह ब्रवीतु भवा- न्कोऽहमस्मीति। स तस्य मुग्धतां ज्ञात्वाह। क्रमेण बोधयिष्यामीति। स्थावराद्यात्मभावमपोह्य न त्वममनुष्य इत्युक्त्वोपरराम। स तं मुग्धः प्रत्याह। भवान्मां बोधयितुं प्रवृत्तस्तूष्णीं बभूव। किं न बोधयतीति? तादृगेव तद्भवतो वचनम्। नास्यमनुष्य इत्युक्तेऽपि मनुष्यत्वमात्मनो न प्रतिपद्यते यः स कथं मनुष्योऽसीत्युक्तेऽपि मनुष्यत्वमात्मनः प्रतिपद्येत।

(ऐ० उ० भा० २।१)

इसी प्रकार अस्ति (है) नास्ति (नहीं है) आदि जितने भी वाणी और मन के भेद हैं वे सब जहाँ एक हो जाते हैं उसे विषय करने वाली नित्य निर्विशेष दृष्टि के सम्पूर्ण वाक्प्रतीतियों के अविषय स्वरूप में जो है—नहीं है, एक-अनेक, सगुण-निर्गुण, जानता है—नहीं जानता है, सक्रिय-निष्क्रिय, सफल-निष्फल, सबीज-निर्बीज, सुख-दुःख, मध्य-अमध्य, शून्य-अशून्य अथवा पर-अहं एवं अन्य की कल्पना करना चाहता है, वह निश्चय ही आकाश को भी चमड़े के समान लपेटना चाहता है और अपने पैरों से उसपर सीढ़ियों के समान आरूढ होने को उद्यत है। वह मानों जल और आकाश में मछली तथा पक्षियों के चरणचिह्न देखने को उत्सुक है; जैसा कि 'नेति नेति' 'यतो वाचो निवर्तन्ते' इत्यादि श्रुति और 'को अद्धा वेद' इत्यादि मन्त्रवर्ण से सिद्ध होता है।

पूर्वपक्ष:—तो फिर उसे 'वह मेरा आत्मा है', इस प्रकार कैसे जाना जाता है? बतलाओ उसे मैं किस प्रकार से 'वह मेरा आत्मा है' ऐसा जानूँगा?

सिद्धान्त—इस विषय में एक आख्यायिका कहते हैं, किसी मूढ़ मनुष्य से किसी ने, उससे कोई अपरा होने पर, कहा—'तुझे धिक्कार है, तू मनुष्य नहीं है।' उसने मूढ़तावश अपना मनुष्यत्व निश्चित कराने के लिए किसी के पास जाकर कहा—'आप बताइए, मैं कौन हूँ ?' वह उसकी मूर्खता समझकर उससे बोला—'धीरे धीरे बतलाऊँगा।' और फिर स्थावरादि में उसके आत्मत्व का निषेध बतलाकर 'तू अमनुष्य नहीं है', ऐसा कहकर चुप हो गया। तब उस मूर्ख ने उससे कहा—'आप मुझे समझाने के लिए प्रवृत्त होकर अब चुप हो गये, समझाते क्यों नहीं हैं ? उसी के समान आप के ये वचन हैं। जो पुरुष 'तू अमनुष्य नहीं है' ऐसा कहने पर अपना मनुष्यत्व नहीं समझता वह 'तू मनुष्य है' ऐसा कहने पर भी अपना मनुष्यत्व कैसे समझ सकेगा ?

आत्मज्ञान का फल

अविद्या-कल्पित भेदनिवृत्तिमात्रमेव आत्मज्ञानस्य फलम्।

(ब्र० सू० भा० १।१।४)

मोक्ष-प्रतिबन्धनिवृत्तिमात्रमेव आत्मज्ञानस्य फलम्।

(ब्र० सू० भा० १।१।४)

अविद्या से कल्पित भेद की निवृत्ति मात्र ही आत्मज्ञान का फल है।
मोक्ष प्रतिबन्ध (अज्ञान) की निवृत्तिमात्र आत्मज्ञान का फल है।

(शंका)—कथं त्वसत्येन वेदान्तवाक्येन सत्यस्य ब्रह्मात्मत्वस्य प्रतिपत्तिरुपपद्यते ? न हि रज्जुसर्पेण दष्टो म्रियते। नापि मृगतृष्णिकाम्भसा पानावगाहनादिप्रयोजनं क्रियत इति। (समाधान) नैष दोषः। शंकाविषादिनिमित्तमरणादिकार्योपलब्धेः। स्वप्नदर्शनावस्थस्य च सर्पदंशनोदकस्नानादिकार्यदर्शनात्। तत्कार्यमप्यनृतमेवेति चेत् ब्रूयात्। तत्र ब्रूमः यद्यपि स्वप्नदर्शनावस्थस्य सर्पदंशनोदकस्नानादिकार्यमनृतम्। तथापि तदवगतिः सत्यमेव फलम्; प्रतिबुद्धस्याप्यबाध्यमानत्वात्। नहि स्वप्नादुत्थितः स्वप्नदृष्टं सर्पदंशनोदकस्नानादिकार्यं मिथ्येति मन्यमानस्तदवगतिमपि मिथ्येति मन्यते कश्चित्। एतेन स्वप्नदृशोऽवगत्यबाधनेन देहमात्रात्मवादो दूषितो वेदितव्यः।...प्रसिद्धं चेदं लोकेऽन्वयव्यतिरेककुशलानामीदृशेन स्वप्नदर्शनेन साध्वागमः सूच्यत ईदृशेनासाध्वागम इति। तथा

की एकता से भिन्न अर्थ बचता ही नहीं जिसकी आकांक्षा की जाय। ऐसी अवगति पैदा नहीं होती ऐसा नहीं कहा जा सकता, वैसा जान लिया इत्यादि श्रुतियां हैं ही। अवगति के साधन श्रवण आदि वेदानुवचन आदि का विधान भी है। यह अवगति अनर्थक या भ्रान्ति भी नहीं कही जा सकती। क्योंकि अविद्या की निवृत्तिरूप फल भी श्रुति में बताया गया है। साथ ही किसी अन्य बाधक ज्ञान का अभाव भी है। आत्मैकत्व की अवगति से पूर्व सब सत्य-असत्य व्यवहार लौकिक और वैदिक बने रहते हैं ऐसा कहा गया है।

परिशिष्ट

भूमिका*

अद्वैत वेदान्त के प्रवर्तक या व्यवस्थापक आचार्य शंकर का स्थान भारत के श्रेष्ठतम दार्शनिकों के बीच है। यों हमारे देश के दार्शनिक अपने को स्वतन्त्र विचारक कहना या मानना पसन्द नहीं करते थे। श्री शंकराचार्य ने कतिपय उपनिषदों, 'भगवद्गीता' और 'ब्रह्मसूत्र' पर भाष्य लिखे हैं। स्वयं अपनी दृष्टि में वे भाष्यकार ही हैं, अर्थात् उक्त ग्रन्थों (प्रस्थानत्रयी) के व्याख्याता। क्योंकि हिन्दू जाति उपनिषदों (और 'भगवद्गीता' को भी) पवित्र धार्मिक ग्रंथ मानती है, इसलिए शंकर का अद्वैत वेदान्त दर्शन और धर्म, दोनों ही रूपों में स्वीकृति और प्रशंसा पाता रहा है। दर्शनों की धार्मिक या आध्यात्मिक मान्यता का प्रमुख कारण यह है कि हमारे देश के दर्शन मोक्षशास्त्र भी हैं। बहुत पहले, प्राचीन उपनिषदों के काल में ही, यहाँ यह धारणा बन गई कि जीवन का परम ध्येय अर्थात् मोक्ष ज्ञान से ही प्राप्त किया जा सकता है। चूँकि तत्व-ज्ञान का संपादन दर्शन का कार्य था, इसलिए इस देश में दर्शन को विशेष मान्यता मिली। इसका एक फल यह हुआ कि दार्शनिक चिन्तन न केवल धर्म से जुड़ गया, अपितु वह क्रमशः धर्म पर हावी हो गया। मोक्ष क्या है, और उसे पाने के साधन क्या हैं, इसका उत्तर मुख्यतः दर्शनों द्वारा दिया जाने लगा। जहाँ आस्तिक अर्थात् वेदों को मान्यता देने वाले विचारकों ने यह दावा किया कि उनके विचार वेद-सम्मत हैं, वहाँ तथाकथित वेद-विरोधी दार्शनिकों ने अपने-अपने धर्म-प्रवर्तकों के मतों की दार्शनिक पुष्टि की। एक और घटना भी घटित हुई; वेद या श्रुति के विभिन्न व्याख्याता तत्वपदार्थ, मोक्ष आदि के सम्बन्ध में अलग-अलग अपना मत देने लगे। इसका फल यह हुआ कि न केवल जैनियों और बौद्धों ने ही बल्कि विभिन्न हिन्दू दार्शनिक सम्प्रदायों ने भी तत्वदर्शन और मोक्षवाद के अन्तर्गत अलग-अलग मत प्रचारित किये। उदाहरण के लिए न्याय-वैशेषिक तथा सांख्य-योग की मोक्ष-सम्बन्धी धारणाएँ (और तत्व-सम्बन्धी सिद्धान्त भी) विभिन्न वेदान्तों से अलग हैं। स्वयं वेदान्त के भी कई सम्प्रदाय हैं, यथा शंकर का अद्वैत वेदान्त, रामानुज

---

* मूल भूमिका जिसका अंग्रेजी अनुवाद पुस्तक के आरंभ में दिया गया है

का विशिष्टाद्वैत, वल्लभ का शुद्धाद्वैत, मध्व का द्वैतवेदान्त, आदि। यहाँ वेदान्त सम्प्रदाय से हमारा तात्पर्य उन दार्शनिक सम्प्रदायों से है जिनका आधार 'प्रस्थानत्रयी' कहे जाने वाले उक्त ग्रंथ है।

वेदान्तीय सम्प्रदायों में शंकर के अद्वैत का स्थान सबसे ऊपर है; दूसरा स्थान रामानुज के विशिष्टाद्वैत को दिया जाता है। इन वेदान्तों के विशेष महत्व का कारण शंकर और रामानुज द्वारा पल्लवित दर्शनों की विशिष्टता है। ये दोनों ही सम्प्रदाय श्रुति पर आधारित होने का दावा करते है। आधुनिक विद्वानों का कहना है कि शकर वेदान्त उपनिषदों के अधिक समीप है और रामानुज का वेदान्त 'भगवद्गीता' तथा 'ब्रह्मसूत्र' के ज्यादा निकट है। लेकिन बादरायण कृत 'ब्रह्मसूत्र' उपनिषदों के सिद्धान्तों का ही व्यवस्थित ढग से संकेत करते हैं, इसलिए यदि वह रामानुज के विशिष्टाद्वैत के अधिक समीप है, तो इसका यह मतलब भी हो सकता है कि बादरायण की अपेक्षा शंकर ने उपनिषदों की ज्यादा समुचित व्याख्या की है।

वास्तव में उपनिषदों में, विशेषत: प्राचीनतम समझे जाने वाले बृहदारण्यक और छान्दोग्य उपनिषदों में, शंकर के अभिमत अद्वैत का स्वर प्रधान है। जिन्हें अद्वैतवेदान्ती महावाक्य कहते हैं (तत् त्वमसि, अहं ब्रह्मास्मि, सर्वं खल्विद ब्रह्म, नेह नानास्ति किञ्चन, अयमात्मा ब्रह्म) वे स्पष्ट ही आत्मा और परमात्मा के अभेद का समर्थन करते हैं; उनमें नानात्व का स्पष्ट निषेध भी है। इसी प्रकार छान्दोग्य की यह प्रसिद्ध उक्ति कि कार्य कारण से भिन्न नहीं होता और यह कि कार्य या विकार 'नाम-रूप' मात्र से भिन्न होते है (वाचारम्भण विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्), शंकर के मायावाद का प्रबल सकेत देती है। यों उपनिषदों में ब्रह्म को सप्रपंच और निष्प्रपंच दोनों रूपों मे वर्णित किया गया है।

दार्शनिक दृष्टि से शांकरवेदान्त का अधिक महत्व इसमें है कि वहां बहुत थोड़े मौलिक प्रत्ययों के आधार पर एक सुसंगत दर्शन-पद्धति का निर्माण किया गया है। न्याय-वैशेषिक में अनेक तात्त्विक पदार्थों को माना गया है जिनके पारस्परिक सम्बन्ध की समस्या दार्शनिक कठिनाइयाँ उत्पन्न करती है; सांख्य-योग में अनेक पुरुषों के साथ प्रकृति को भी चरम तत्त्व माना गया है; यह द्वैत भी कठिनाइयों को जन्म देता है। जिसे दार्शनिक लोग कल्पनालाघव कहते है उसके अनुसार अद्वैत वेदान्त एक विशिष्ट और महत्वपूर्ण दर्शन ठहरता है। इस में एक चीज पर और ध्यान देना चाहिए शंकर वेदान्त के विभिन्न

प्रत्यय एक-दूसरे से सुसम्बद्ध और अन्योन्य को पुष्ट करने वाले हैं। तात्पर्य यह है कि शांकर वेदान्त एक सुसंगठित एवं सुव्यवस्थित दर्शन है। आगे हम इसे समझाने की चेष्टा करेंगे।

उपनिषदों में आत्मा-परमात्मा की एकता, नानात्व का निषेध और मोक्ष के नित्य होने की धारणा पाई जाती है। वहाँ यह भी कहा गया है कि एक आत्मतत्त्व के ज्ञान से सब कुछ जान लिया जाता है, और यह कि ज्ञान से मोक्ष होता है। शंकर का अद्वैत इन सब मान्यताओं की संगत व्याख्या प्रस्तुत करता है। चूँकि ज्ञान का कार्य वस्तु के स्वरूप का प्रकाशन मात्र है, इसलिए वह किसी चीज को नष्ट या उत्पन्न नहीं करता। ज्ञान बन्धन के नाश का कारण तभी बन सकता है जब बन्धन मिथ्या हो, यथार्थ या वास्तविक बन्धन का निराकरण ज्ञान से नहीं हो सकता। अतएव अद्वैत वेदान्त बन्धन या बन्ध को अविद्यात्मक मानता है। अविद्या या अध्यास के कारण ही नित्य, अजर, अमर, आनन्दरूप आत्मा अनित्य और दुखी दिखाई पड़ती है। जीवों का भेद भी अविद्यामूलक है। इस प्रकार ब्रह्म के अतिरिक्त अविद्या या माया को स्वीकार कर के अद्वैत वेदान्त जीवों की अनेकता और जगत् की वास्तविकता दोनों का निषेध करता है। मोक्ष आत्मा का निजी स्वरूप ही है, इस स्वरूप की अवगति या लाभ ही मोक्ष है। यह मोक्ष अविद्या के विनाश से स्वतः सिद्ध हो जाता है। मोक्ष कोई ऐसी वस्तु नहीं है जो आत्मा को बाहर से मिले। चूँकि मोक्ष की अवस्था नित्य अवस्था है, इसलिये वह कर्मों का कार्य भी नहीं हो सकती, क्योंकि कर्म के सारे कार्य अनित्य होते हैं। इसलिए शंकर का यह निश्चित मत है कि मोक्ष-प्राप्ति का साक्षात् साधन ज्ञान है, न कि कर्म।

शंकर जीवन्मुक्ति की सम्भावना को भी स्वीकार करते हैं। आत्मा और ब्रह्म की एकता का ज्ञान ही वास्तविक ज्ञान है। इस ज्ञान की उत्पत्ति होने पर आत्मा और अनात्मा का पारस्परिक अध्यास खत्म हो जाता है। आत्मा अपने को शरीर, मन, इंद्रियों आदि से भिन्न समझने लगता है, जिसके फलस्वरूप उसमें कर्तृत्व और भोक्तृत्व की भावना नहीं रहती। अहंकारशून्यता की यह स्थिति ही मोक्ष है। इस तरह की मुक्ति या मोक्ष जीवन-काल में भी संभव है।

उपनिषदों में जहाँ अद्वैत वेदान्त के कतिपय सिद्धान्तों का स्पष्ट उल्लेख है वहाँ उनमें मायावाद का सिद्धान्त स्पष्ट रूप में प्रतिपादित नहीं है। वास्तव

में उपनिषद् जगत् को ब्रह्म का कार्य और कभी-कभी परिणाम भी घोषित करते हैं, वहाँ विवर्तवाद का प्रतिपादन नहीं दीखता। बृहदारण्यक और छान्दोग्य उपनिषद् प्रायः सत्कार्यवाद का समर्थन करते हैं। बाद में जाकर ही सत्कार्यवाद और विवर्तवाद में भेद किया गया।

वेदान्त तीन प्रकार की सत्ताएँ मानता है, पारमार्थिक सत्ता अर्थात् ब्रह्म, व्यावहारिक सत्ता अर्थात् दृश्यमान जगत् और प्रातिभासिक सत्ता अर्थात् स्वप्न-गत पदार्थ, भ्रान्त ज्ञान में दीखने वाली चीजें, इत्यादि। परिणाम का अर्थ है अपनी ही कोटि की सत्ता के रूप में परिवर्तित होना, विवर्त्त का अर्थ है भिन्न कोटि की सत्ता के रूप में परिणत होना, या वसा दीखना। दूध और दही दोनों व्यावहारिक सत्ता के अन्तर्गत हैं, दूध का दही बन जाना परिणाम है। किंतु रज्जु या रस्सी का सर्प के रूप में दिखायी पड़ना विवर्त का उदाहरण है। इसी प्रकार ब्रह्म में जगत् का अध्यास होना विवर्त है।

शंकराचार्य की मुख्य उपलब्धि तत्वमीमांसा के क्षेत्र में है। इस दृष्टि से उनके दर्शन में चरमतत्त्व आत्मा का प्रत्यय विशेष महत्वपूर्ण है। दूसरा महत्व-पूर्ण प्रत्यय मोक्ष का है जो आत्मा का निजी रूप ही है। विश्व के अधिकांश दार्शनिक चरमतत्त्व की सिद्धि अनुमान या तर्क द्वारा करते हैं। शंकर और रामानुज दोनों की यह मान्यता है कि ब्रह्म या ईश्वर की सिद्धि अनुमान या तर्क से नहीं हो सकती। रामानुज ईश्वर को केवल श्रुति द्वारा ज्ञेय बतलाते हैं। शंकर का कहना है कि श्रुति के अलावा आत्मा का ज्ञान अनुभव से और कुछ हद तक तर्क से भी होता है। मुख्यतः उनका यह कथन है कि आत्मा प्रमाणों से निरपेक्ष, अनुभवगम्य और स्वयंसिद्ध है। सब प्रकार का अनुभव आत्मा की सत्ता सिद्ध करता है, क्योंकि आत्मा के प्रकाश के बिना किसी भी पदार्थ का प्रकाशन अर्थात् अनुभव में प्रतिफलन संभव नहीं है। आत्मा "सर्वदा वर्तमान स्वभाव" है, उसकी अनुपस्थिति का अनुभव संभव नहीं है। जिसे हम सुषुप्ति अवस्था कहते हैं उसमें भी आत्मचैतन्य निरन्तर वर्तमान रहता है, उस समय अनुभव न होने का कारण विषय का अभाव होता है। जिस प्रकार प्रकाश का प्रत्यक्ष किसी वस्तु के सम्पर्क में होता है वैसे ही आत्मा की उपस्थिति वस्तुओं के अनुभव के समय ही महसूस होती है। आत्मा प्रमाणों के व्यापार से पहले ही सिद्ध है; प्रमाणों का उपयोग आत्मेतर पदार्थों की सिद्धि के लिये किया जाता है, आत्मा की सिद्धि के लिए नहीं। अद्वैत मत में आत्मा और ब्रह्म एक ही है इसलिए ब्रह्म की सत्ता अलग से सिद्ध करने का

प्रश्न ही नहीं उठता। किन्तु ब्रह्म जगत् का कारण है, यह ज्ञान हमें श्रुति से ही होता है। अपने उक्त मन्तव्यों की पुष्टि के लिए शंकर दूसरे दर्शनों का खण्डन करते हैं।

यहाँ शंकर की ज्ञानमीमांसा के कुछ तत्त्व भी उल्लेखनीय हैं। एक महत्वपूर्ण अर्थ में ज्ञान आत्मा का निजी स्वरूप है, यह ज्ञान अखण्ड, एकरस, अपरिवर्तनीय है। वह विश्व का प्रकाश (प्रकाशक तत्त्व) है। दूसरे गौण अर्थ में ज्ञान अन्तःकरण का वृत्ति-रूप होता है। इस अर्थ में (बौद्धिक प्रत्ययों के रूप म) ज्ञान उत्पन्न होता है, और भूल भी जाता है। स्मृति, संकल्प आदि बुद्धि या अन्तःकरण के ही विकार हैं।

अन्य मतों का खंडन

शंकर ने सांख्य के द्वैतवाद और न्याय-वैशेषिक के अनेक तत्त्ववाद का सफल खण्डन किया है, उन्होंने बौद्ध-जैन सम्प्रदायों का भी खण्डन किया है। सांख्य के विरुद्ध उनके दो प्रमुख आक्षेप हैं। पहली आपत्ति यह है कि सांख्य की जड (अचेतन) प्रकृति भाँति-भाँति की रचना से सम्पन्न जगत् का कारण नहीं हो सकती, जगत् का कारण ब्रह्म ही है। दूसरे, यदि पुरुष के बन्धन का कारण उसकी प्रकृति में संसक्ति है--यानी पुरुष और प्रकृति की भिन्नता के विवेक का अभाव--तो, यदि प्रकृति को नित्य माना जायगा, तब हमेशा अविवेक की संभावना रहने के कारण नित्य मोक्ष नहीं बन सकेगा।

न्याय-वैशेषिक की आलोचना करते हुए शंकर द्रव्य, गुण आदि के विभाग को अयुक्त घोषित करते हैं। द्रव्य और गुण अश्व और महिष (भैंस) की तरह भिन्न प्रतीत नहीं होते, फिर उन्हें भिन्न कैसे कहा जा सकता है? न्याय-वैशेषिक के अनुयायी द्रव्य और गुण को जोड़ने के लिये समवाय नाम के तीसरे पदार्थ की कल्पना करते हैं, यह कल्पना भी समीचीन नहीं है। यदि द्रव्य और गुण (क्रिया-क्रियावान् जाति और व्यक्ति) को जोड़ने के लिए समवाय अपेक्षित है, तो स्वयं समवाय को एक ओर द्रव्य से और दूसरी ओर गुण से जोड़ने वाला अन्य पदार्थ चाहिए। इसी तरह आगे भी इस प्रकार अनवस्था दोष होगा। गुण, कर्म, सामान्य, विशेष आदि को द्रव्यात्मक ही मानना चाहिये, ऐसा शंकर का अनुरोध है।

शंकराचार्य ने बौद्धो के तीन सम्प्रदायों का भी खण्डन किया है। हीनयानी दर्शन (वैभाषिक और सौत्रान्तिक) के अनुसार विश्व-जगत क्षणिक स्वलक्षणों

का समुदायमात्र है, स्वलक्षणों से भिन्न किसी स्थिर पदार्थ का अस्तित्व नहीं है। ये दर्शन न बाह्य स्थिर वस्तुओं की सत्ता स्वीकार करते हैं, न नित्य आत्मा की। जिसे हिन्दू दर्शन आत्मा कहते हैं वह रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान नामक पाँच स्कन्धों का समुदाय मात्र है। इसका खण्डन करते हुए शंकर कहते हैं कि ऐसी दशा में निर्वाण या मोक्ष का उपयोग करने वाला कोई स्थिर तत्त्व नहीं रह जाता। क्षणभंगुर स्कन्धों के लिए निर्वाण का क्या अर्थ होगा ? इसके अतिरिक्त स्थिर आत्मा को माने बिना स्मृति, प्रत्यभिज्ञा आदि भी संभव नहीं हैं।

विज्ञानवादी जगत् को स्वप्नवत् मिथ्या बतलाता है। जसे स्वप्न में वस्तुओं की स्थिति के बिना ही उनका साक्षात्कार होता है, वैसे ही जागृत अवस्था में भी समझना चाहिए। नीला रंग और नील-बुद्धि (नीले रंग का अनुभव या ज्ञान) ये दोनों साथ-साथ ही होते हैं, इसलिए उनमें भेद नहीं मानना चाहिए। दो चीजों का भेद देखा जाय इसके लिए यह जरूरी है कि दोनों का अनुभव अलग-अलग हो। ऐसा न होने पर उनका भेद नहीं देखा जा सकता। इस तर्क (सहोपलम्भनियम) से विज्ञानवादी वस्तु और उसके विज्ञान दोनों की एकता प्रतिपादित करते हैं। तात्पर्य यह है कि विज्ञानों से भिन्न वस्तुओं की सत्ता नहीं है। स्काटलैण्ड के प्रसिद्ध दार्शनिक बर्कले का मत भी ऐसा ही है।

शंकर ने उक्त मत का खण्डन किया है। बाह्य जगत् प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों से उपलब्ध होता है, अतः बाह्य वस्तुओं की सत्ता मानना आवश्यक है। यदि बाह्यता का अनुभव न हो, तो उसका भ्रम भी न हो। बाह्यता का भ्रम ही यह सिद्ध करता है कि हमें बाह्यपन का अनुभव होता है। किसी को अननुभूत वस्तु का भ्रम नहीं होता; विष्णुमित्र बाँझ स्त्री का पुत्र जैसा जान पड़ता है, ऐसा भ्रम किसी को नहीं होता। दूसरे, वाद-विवाद, वादी-प्रतिवादी की सत्ता भी यह सिद्ध करती है कि विज्ञानों से भिन्न बाह्य वस्तुओं का अस्तित्व है। अन्यथा हम खण्डन किसका करते हैं—कोई भी अपने विज्ञानों (प्रत्ययों) का खण्डन नहीं करता। शंकर का अपना मत यह है कि ब्रह्म का साक्षात्कार होने से पहले यह सम्पूर्ण जगत् हमारे लिये सत्य ही है। ब्रह्म-साक्षात्कार के बाद ही वह हमारे लिये मिथ्या हो जाता है।

यद्यपि मोक्ष का साक्षात् साधन ज्ञान है, तथापि लौकिक अर्थात् वैयक्तिक और सामाजिक कर्म महत्वशून्य नहीं हैं। कर्तव्य कर्मों के अनुष्ठान से हमारे

अन्तःकरण की शुद्धि होती है, शुद्ध अन्तःकरण ही तत्त्वज्ञान को ग्रहण करने के योग्य बनता है। इस प्रकार धर्माचरण या कर्तव्य कर्मों का अनुष्ठान परोक्ष रूप में मोक्ष का साधन होता है।

शंकर ने एक जगह लिखा है कि प्रत्यक्ष आदि प्रमाण और श्रुति भी अविद्याग्रस्त जीव में आश्रित रहते हैं। तात्पर्य यह है कि प्रमाणों के संचरण का क्षेत्र अविद्यात्मक जगत् ही है। यहाँ प्रश्न उठता है कि फिर ये प्रमाण तत्त्वज्ञान के साधन कैसे बन सकते हैं? इसके उत्तर में शंकर का कहना है कि अविद्यात्मक होते हुए भी प्रमाण अज्ञान के नाश का उपकरण बन जाते हैं—जैसे टेढ़ी-मेढ़ी रेखाएँ अकार आदि अक्षरों या ध्वनियों के सही ज्ञान का कारण बन जाती हैं। जो ज्ञान अज्ञान का निवर्तक है, वह अन्तःकरण की वृत्ति रूप होता है। अन्तःकरण की वह चरमवृत्ति जो ब्रह्म और आत्मा के अभेद का साक्षात्कार कराती है, उस साक्षात्कार को उत्पन्न करके, अविद्या की निवृत्ति करती हुई, स्वयं भी निवृत्त या नष्ट हो जाती है—जैसे जलती हुई सलाई सूखी घास के ढेर को जलाती हुई स्वयं भी जल कर नष्ट हो जाती है।

जैसा कि हमने कहा अद्वैत वेदान्त जीवन्मुक्ति की संभावना को स्वीकार करता है। गीता में जिसे स्थितप्रज्ञ कहा गया है, वही वेदान्त का जीवन्मुक्त सन्त है। यह सन्त सब प्रकार के अहंकार, अभिमान आदि से मुक्त, मानापमान, सुख-दुःख आदि के द्वन्द्वों से परे होता है। उसके लिए कोई वस्तु काम्य व स्पृहणीय नहीं होती, उसे संसार में ऐसी कोई चीज नहीं दीखती जिसके लिये वह संघर्ष करे। वस्तुओं की आसक्ति ही बन्धन है, धन-सम्पत्ति, पद और शक्ति एवं यश की आकांक्षा ही संघर्ष और अशांति को जन्म देती है। वेदान्त का जीवन्मुक्त उक्त एषणाओं के बन्धन से मुक्त होने के कारण निरन्तर शांत और सन्तुलित बना रहता है। इस प्रकार का जीवन्मुक्त सन्त मानो अपनी मनःस्थिति से ही वेदान्त के चरम आदर्श की सत्यता को प्रमाणित करता है। इस दृष्टि से देखने पर वेदान्त का जीवनादर्श केवल विश्वास या युक्ति की चीज न रह कर अनुभव द्वारा प्रमाणित मूल्य बन जाता है।

हिन्दू विश्वविद्यालय
मार्च १, १९७१

देवराज

अनुक्रमणिका*

* यहाँ विषय-निरूपण की दृष्टि से महत्वपूर्ण स्थलों का ही संकेत किया गया है।